



BERKELEY, CALIFORNIA

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

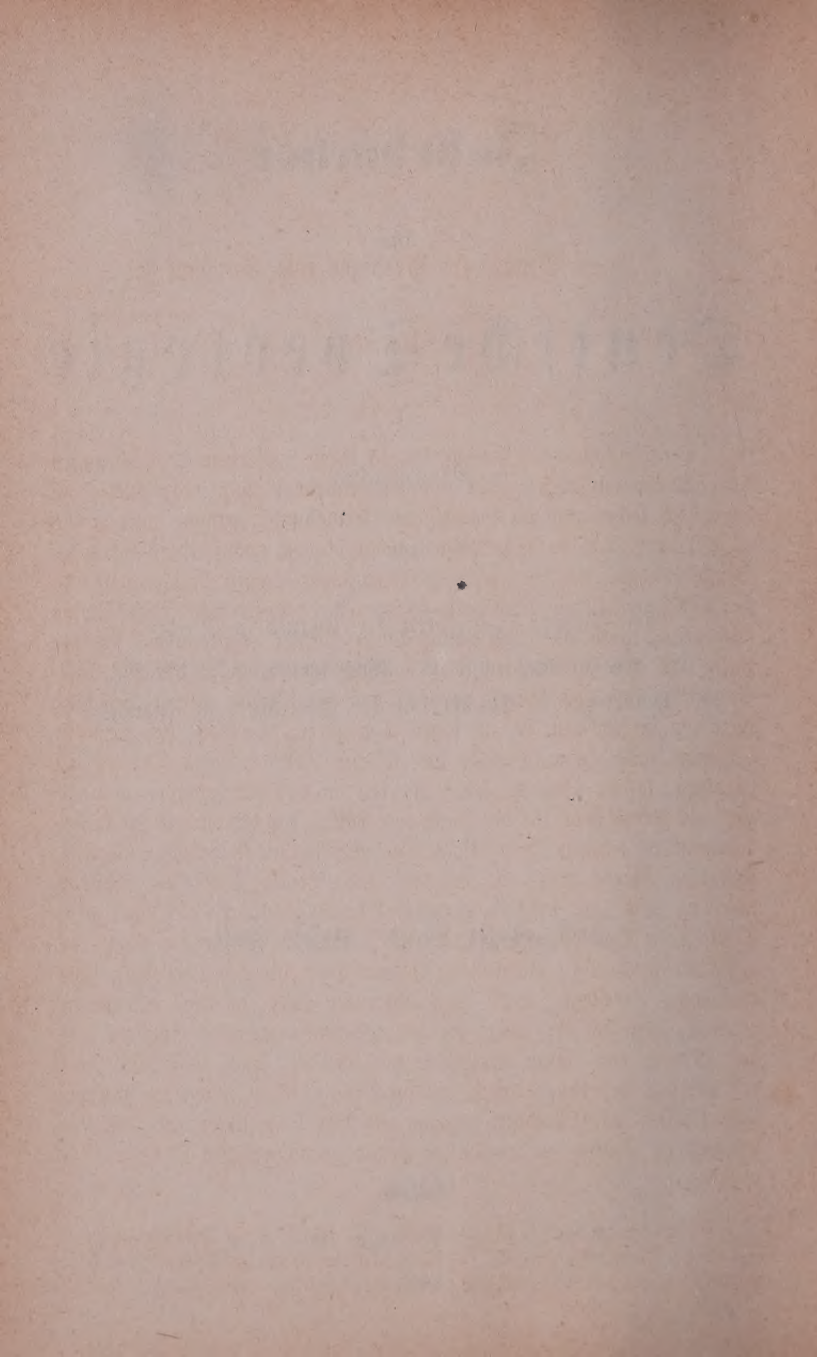
Dr. Liebner in Dresden, Dr. Dorner in Berlin,
Dr. Ehrenfeuchter und Dr. Wagenmann in Göttingen,
Dr. Landerer, Dr. Palmer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

Sechszehnter Band. Erstes Heft.

Gotha.

Verlag von Rud. Besser.

1871.



X 27
J 174
v. 16.11

Johann Brenz als Prediger und Katechet ¹⁾.

Von

D. Palmer.

I.

Die Geschichte der Predigt hat in ihren seitherigen Bearbeitungen den schwäbischen Reformator und Kirchenordner zwar nicht übersehen, aber doch seiner nur im Vorbeigehen Erwähnung gethan, ohne etwas Specielleres über ihn beizubringen, während doch nach Luthers bekannter Aeußerung über den Unterschied zwischen seiner eigenen Predigtweise und der des schwäbischen Theologen diesem eine größere und selbstständige Bedeutung auch auf dem homiletischen Gebiet zuzukommen scheint; mehr von ihm zu berichten weiß dagegen die Geschichte der Katechese. Es erklärt sich dies vorerst daraus, daß der Mann, dessen Katechismen den lutherischen so zu sagen Concurrrenz machten, sich niemals bewogen fand, eine Postille im üblichen Sinne dieses Wortes zu schreiben, sofern nämlich eine solche sich an das Kirchenjahr anschließt und als Predigtbuch für die Hand des Volkes zur häuslichen Erbauung bestimmt ist. Denn in deutscher Sprache, so wie sie gehalten worden, sind von Brenz nur einzeln hin und wieder Predigten gedruckt worden, und wir möchten manchmal sogar zweifeln, ob unter dem Titel: „ein Sermon, gepredigt durch J. Br.“, eine vor der Gemeinde gehaltene Predigt in wörtlichem Abdruck oder nur eine schriftstellerische Ansprache, vielleicht mit Zugrundlegung einer wirklich gehaltenen Predigt, gemeint ist; so z. B. der „Sermon zu allen Christen von der Kirche, von ihrem Schlüssel und Gewalt, auch von dem Amt der Priester, gepredigt durch Johann Brenz 1523“, mit einer zweiten Ueberschrift: „Ein Predigt, gezogen aus den Worten Joh. 20: nehmet hin den h. Geist“, entbehrt aller Form der mündlichen Rede an die

¹⁾ Geschrieben zu dem Zweck, als Beilage zu dienen zu der Beglückwünschung des Herrn Oberconsistorialrath Dr. Tholuck in Halle zu seinem Jubiläum am 2. December 1870, im Namen der evang.-theol. Facultät in Tübingen.

Gemeinde; umgekehrt könnte auch die „Auslegung des 24. Psalms, 1551“, aus einer Predigt wenigstens erwachsen sein. Die zwei Bände deutscher Predigten, welche 1556 und 1559 über die Sonn- und Festtagsperikopen erschienen, und aus denen meist die in Predigtsammlungen aufgenommenen geistlichen Reden von Brenz entlehnt wurden, sind Uebersetzungen aus dem Lateinischen, die sein Freund Jakob Gräter besorgt hatte; bei Hartmann und Jäger (Johann Brenz, Hamburg 1842. II. S. 473) lesen wir, daß dieser Gräter aus Brenz' kurzen lateinischen Concepten die deutschen Predigten über die Evangelien nebst anderen von casuellem Charakter herausgegeben habe, wonach wir also wohl anzunehmen hätten, daß der Herausgeber die gehörten Reden aus dem Gedächtniß, so gut es ging, wird herzustellen gesucht haben. Aber auch die lateinischen *enarrationes evangeliorum dominicalium*, autore J. Brentio, 1551, welche J. Poslicarius herausgegeben, sind nur Auszüge aus den lateinischen Werken des Autors (*excerpsi*, sagt der Herausgeber im Vorwort, *has homilias Brentii ex commentariis ejus super Lucam et Joannem, et seorsim edidi propter eos, qui prae inopia sibi illa vasta volumina comparare nequeunt, et spero me ecclesiae Christi et bonis viris rem non ingratam fecisse*). Es findet sich von Brenz selber eine ganz gelegentliche Aeußerung, die uns darüber Aufschluß gibt, warum er so wenige Predigten und diese nur je auf besonderen Anlaß herausgab. In der Zueignung seiner Predigt „vom Gehorsam der Unterthanen gegen ihre Obrigkeit“, 1525, an Anton Hofmeister sagt er gleich zu Anfang: „Ich bin nit sonderlich lustig, viel meiner Predig durch den Druck an Tag zu stellen, nicht daß ich mich der Unwahrheit besorg, oder das Licht scheue, dann ich gewiß bin, daß ich Christum Jesum und denselbigen Gekreuzigten lehre, auch leiden mag, daß ein jedweder, von Gott gelehrt, meine Predig urteil; sondern daß Gelehrtere und höher Begabte, dann ich bin, berufen seien, das Evangelium öffentlich durch den Druck zu handeln. Wurde ich doch aus Noth gezwungen, diese Predig, vom Gehorsam der Unterthanen gegen ihre Obrigkeit lautend, an das Licht zu geben. Dann demnach ich eine Zeitlang von Christo und christlicher Freiheit gepredigt, und aber in nächst erschieuener Zeit kürzlich angezeigt, wie christenliche Freiheit einen rechten Gehorsam in einem Christen gegen Gott seinem Herrn und seinem Nächsten, Obrigkeit und Unterthan, wirke: hab ich wol erfahren, daß das Creuz, der leibliche Gehorsam, dem Fleisch nit fast wol schmeckt und je zu schwer sein will Es will

ja das Fleisch an Christo, an dem Evangelio, an der christlichen Freiheit nichts anders suchen, dann wie sein Art und Natur ist; ich kann auch fast wol merken, daß dem Fleisch niemand evangelisch predigt, er sprach dann: schlag todt, gib Niemand nichts, sei frei, biß nit gehorsam.“ Also natürlich der Bauernaufstand war es, der ihn damals vermochte, seine Abneigung gegen das Druckenlassen seiner Predigten zu überwinden. Wie bescheiden er von seiner Redekunst dachte, zugleich aber auch, wie er da, wo er sich nach seiner schlichten Weise vernehmen ließ, der Wirkung des Inhalts, der göttlichen Wahrheit, gewiß war, beweist eine schöne Stelle aus der Vorrede zum ersten Theil seiner lateinischen Homilien über das Evangelium Lucä, wo er sagt: *Quae scripsi, non ut exempla, sed ut rudimenta fidei scripsi. Et sacra explico, quae, cum ipsarum rerum majestate commendentur, non indigent verborum lenocinio. Jacet oratio, fateor, sed Christus, qui in ea praedicatur, surrexit. Friget litera, sed spiritus, qui per eam administratur, ardet.* — Wie sich nun seine Gemeindepredigt zu den großen Commentaren über eine namhafte Zahl biblischer Bücher (jenen *vasta volumina*) verhalten hat, ist nicht leicht zu sagen. Man kann doch kaum denken, er habe aus Liebhaberei, wie es noch in diesem Jahrhundert einzelne Pfarrer gethan haben sollen, seine Predigten lateinisch concipirt und dann in wörtlicher Uebersetzung deutsch vorgetragen; wie diese Homilien vielfach Commentare genannt werden, so haben sie auch häufig diesen Charakter und erinnern oft lange nicht an die Art einer Predigt; gleichwohl nennt er sie nicht nur beharrlich selber Homilien, sondern sie unterscheiden sich schon durch ihre Ausdehnung, namentlich durch die umfassenden praktischen Ausführungen aufs schärfste z. B. von den Commentaren Calvins, denen es ja dennoch an praktischem Gehalt nicht mangelt. Auch kommen nicht nur Anreden wie *auditores dilectissimi*, deren Fürbitte er anruft, (z. B. am Anfang der 43. Homilie über die Apostelgeschichte) zum öftern vor, ebenso (in den von Wolfgang Maler 1544 herausgegebenen Homilien *de poenitentia*) specielle Beziehungen auf die kirchliche Festzeit, sondern es finden sich Exordien, die nur zu einer Predigt passen, die sogar vorher gar nicht hätten concipirt werden können (z. B. am Anfang der 3. Homilie über das erste Buch Samuels, wo er zuerst von der eben herrschenden Strenge des Winterfrostes redet, dann aber sich der großen Menge seiner Zuhörer freut und daraus ersieht, daß ihre Herzen desto wärmer dem göttlichen Wort entgegenschlagen, eine Wendung,

die sogar an Chrysostomus' Exordien erinnert); ein andermal entschuldigt er die Länge seiner Predigt vom vorigen Tag und lobt die Zuhörer, daß sie heute doch wieder kommen; auch an das zum Anfang gesungene Lied knüpft er ein- und das andremal an. In einem Brief an den Kanzler Vogler v. J. 1531 (s. Pressel, Anecdota Brentiana, S. 106) sagt er: „Ich schreib jetzt täglich Homilias latinas in die Bücher der König; wann mir Gott Gnad gäb, dieselben zu vollführen, so wüirds ein groß Opus, und bin ganz Willens, den Lucam darnach mit der Hülf Gottes zu fertigen.“ Da ist also von mündlicher Predigt gar nicht die Rede; hingegen heißt es in einem spätern Brief unter gleicher Adresse (1544. ebend. S. 242 f.): „Daß Ihr begehrt, berichtet zu werden, wann ich verhoffe, daß meine Homilien in Joannem in Druck verfertigt werden, geb ich darauf Euch zu vernehmen, daß ich allererst im sechsten Capitel bin, hab allbereit mehr dann ein Jahr daran geprediget. Dann ich nit stets darin fürtsfare, nachdem ich jeder Zeit ihre Ordnung, auch jedem Fest seine bequeme Historien lasse, und hiezwischen die Predig in Joannem suspendire. So höre ich auch, daß mein lieber Herr Doctor Caspar Cruciger zu Wittenberg den Joannem fleißig lese; das wird freilich ein köstlich Werk sein und bedarff ich deshalb die Kirche mit meinem Gedulck nicht beschweren. Allein ich schreibe die Homilien mir selbst zur Uebung, und wie ich Euch nächst schriftlich angezeigt, daß meine gute Herrn und Freund nit gedachten, ich ging allerding müßig.“ Kurz darauf (ebend. S. 246) schreibt er an Veit Dieterich sehr erfreut, er habe Crucigers Commentar zu Johannes zugesandt erhalten, und derselbe hätte ihm viel geholfen, wenn er ihn von Anfang zu seiner Arbeit hätte benützen können, fügt aber hinzu: *ego quaedam tractavi copiosius, ut solet fieri in homiliis ecclesiasticis, sed ille omnia disertius et eruditius.* Nehmen wir nun noch die Aeußerung im Dedications-Vorwort zum Lucas hinzu: — *recepi me eas quoque Homilias vulgaturum, quas utcumque in evangelium Luc. adnotaveram:* so ist ohne Zweifel anzunehmen, daß diese praktisch-exegetischen Werke alle aus wirklicher Gemeindepredigt hervorgegangen sind, so daß Brenz entweder, wie bei Johannes, die schriftstellerische lateinische Bearbeitung immer mit der Predigt verband, sei's als Vorbereitung auf diese, sei's als Aufzeichnung und Ausführung nach gehaltener Predigt, oder daß er, wie bei Lucas, sich einstweilen den Inhalt des gepredigten Wortes nur notirte, um später daraus eine zusammenhängende lateinische Erklärung zu machen, ohne jedoch den

ursprünglichen Predigtcharakter verwischen zu wollen. Das Letztere bestätigt sich durch die Anfangsworte der Vorrede, die der oben genannte Haller Prediger, Wolfgang Maler, den von ihm edirten Predigten de poenitentia vorausschickt: *incidi nuper in D. Joannis Brentii chartas, quibus suarum concionum capita solet assignare, etc.* Wir haben also das Recht, auch aus diesen commentarartigen Werken auf Brenz' Predigtweise zu schließen. Warum aber hat er denn nicht doch lieber, wie Luther, seine wirklichen Predigten deutsch ausgehen lassen? Auch wenn er, wie das Vorwort zu Lucas sagt, seine Arbeit wollte studiosis sacrarum literarum offerre, so verstanden diese ja auch deutsch (auf außerdeutsche Leser hat er sicher nicht reflectirt), und dann wäre doch auch den Laien seine Gabe nutzbar gewesen. Wir können uns (auch im Hinblick darauf, daß er selbst seine ausführliche Katechismuserklärung lateinisch und nur die Katechismen selber deutsch schrieb) kaum einen andern Beweggrund denken, als daß ihm persönlich für zusammenhängende Schriftforschung und Schriftbetrachtung die lateinische Sprache besser zusagte, und daß er die Laien theils durch die mündliche Predigt, theils durch die Postillen Luthers, Veit Dieterichs, Corvinus' und A. hinlänglich versorgt glaubte; und schon die oben erwähnten Züge seiner Bescheidenheit machen es selbstverständlich, daß ihm nichts ferner lag, als sich als Prediger einen Namen machen zu wollen.

Es ist aber auch merkwürdig, daß wir in seinen Briefen, Gutachten, Kirchenordnungs- = Arbeiten und anderen Schriften vergeblich nach wenigstens gelegentlichen Aeußerungen über die Aufgabe und rechte Art des Predigens fahnden, wie sich deren so Vieles und Treffliches bei Luther findet. (Vgl. Jonas, Luthers Kanzelberedtsamkeit, besonders S. 88—98). In den Homilien de poenitentia bespricht er seines Orts die praedicatio legis und die praedicatio evangelii; dort handelt es sich ihm lediglich um den triplex usus, hier ist nur von der Heilsbotschaft von Vergebung der Sünden die Rede; die formelle Seite bleibt gänzlich außer Betracht, aber auch nicht einmal das pastorale Element, die Aufgabe und Kunst, das Wort recht zu theilen, es auf die verschiedenen Seelenzustände und Bedürfnisse im Leben anzuwenden, wird irgendwie berührt; es ist ihm, wie dies in der Reformationszeit uns fast immer begegnet, auch die Cultuspredigt stets ein Moment der Heilsordnung. Unter den falschen Meinungen von der Predigt, die er dort zurückweist, wird außer dem *meritum ex opere operato vel praedicantis vel auditoris* auch

diejenige aufgeführt, wonach man die Predigt bloß höre ad fallendum taedium temporis, ad voluptatem; daß die Predigt auch ein Moment sabbatlichen, geistigen Genusses darbietet, der nicht identisch mit dem gläubigen Empfang der Sündenvergebung und gleichwohl nichts weniger als ein bloßer Zeitvertreib ist, und daß sich die Predigt von jenem Kern aus auf den ganzen Reichthum des göttlichen Worts wie auf die immer neue Mannigfaltigkeit der innern und äußern Erfahrung des Christen ausdehnt, das hat sich Brenz theoretisch nicht klar gemacht, während die Praxis auch bei ihm der engen, noch schlechthin dogmatisch bestimmten Theorie schon vorausleitet. So bringt er es z. B. in seiner Erörterung von Joh. 4, 24 nur zu dem Ergebnis: der rechte Gottesdienst sei credere in Christum et invocare Deum patrem ex fide Christi: — daß dies täglich und stündlich zu geschehen habe, also der kirchliche, sonntägliche Cultus doch irgendwie sich hiervon noch unterscheiden müsse, das wird nicht weiter in Erwägung gezogen. Auf Ansätze einer Theorie, wie sie doch sonst im Reformationsjahrhundert nicht fehlen, müssen wir bei Brenz hier nach verzichten; gleichwohl lohnt es sich der Mühe, den Mann, dessen Stimme im Chor der edlen Väter unsrer Kirche mit so kräftigem Wohlklange weithin vernehmlich gewesen ist, auch da zu beobachten, wo er als Pastor zur Gemeinde redet, nicht irgend welcher angelernten oder selbstersonnenen Kunst oder Manier folgend, sondern warm und lebendig, aber in männlicher Ruhe und fast unbewußter Würde aus treuem Herzen dasjenige klar aussprechend, was Gottes Wort an Wahrheits- und Heilsgedanken in ihm erzeugt hat. Nicht umsonst wallfahrteten (wie Hartmann I. S. 41 berichtet) die hohenlohe'schen Geistlichen Jahre lang nach Hall, um Brenz predigen zu hören und von ihm das heilige Abendmahl zu empfangen; „durch Brenz glaubten sie die Weihe zum evangelischen Predigtamt zu empfangen“.

Wir haben an Luthers Urtheil schon erinnert. Wie er in der Vorrede, die er zu Brenz' Erklärung des Amos 1530 schrieb, es rühmt, daß dessen Geist lieblicher, sanfter und ruhiger sei als sein eigener, daß dessen kunstreiche Rede reiner, klarer und glänzender daher fließe und darum auch mehr Nahrung und Ergözung bringe, daß von dem vierfachen Geiste des Elias er, Luther, den Wind, das Erdbeben und das Feuer empfangen habe, das Berge zerreiße und Felsen zerbricht, Brenz dagegen das still-sauste Säusen der Luft: so hat er auch in einer von Mathesius aufbewahrten Aeußerung jenen mit Melanchthon verglichen; und man kann in allweg sagen: wenn es

von Melanchthon deutsche Predigten gäbe, die er selbst gehalten, sie würden ungefähr lauten, wie die des Brenz. Doch macht sich für den jetzigen Leser in Vergleich mit Luther der Unterschied im Grade der Häufigkeit und Energie der Polemik, sowohl gegen die Papisten als nach verschiedenen anderen Seiten, nicht auffallend bemerklich, — wenigstens findet sich dessen nach unsrem Geschmack auch bei Brenz noch genug —; sondern was namentlich die lateinisch geschriebenen Homilien desselben auszeichnet, das ist — unbeschadet der dominirenden Stellung jenes Gedankens, der im reformatorisch-evangelischen Bewußtsein das A und O ist, der Rechtfertigung durch den Glauben ohne Verdienst der Werke — die liebevolle Sorgfalt, mit welcher er jedes Schriftwort praktisch auszubenten und fruchtbar zu machen sucht, wodurch er veranlaßt wird, auf eine Menge von Gegenständen des innern und äußern Christenlebens, insbesondere auch von rein ethischer Bedeutung, einzugehen, die bei Luther nicht zur Sprache kommen, weil ihm Alles an Einem liegt, sein ganzes Denken immer wieder nach dem Trost für die erschrockenen Gewissen, nach der Lehre vom Glauben hin gravitirt. Daß Brenz grundsätzlich so verfuhr, mag folgende Stelle aus der zweiten Homilie über das 1. Buch Samuels beweisen. Dort kommt er an den Vers, der die Genealogie des Samuel enthält, und wirft nun die Frage auf, ob es denn auch der Mühe werth sei, bei diesem Gegenstand zu verweilen, zumal da Paulus ausdrücklich vor genealogischen Beschäftigungen als zur Erbauung nicht dienlich warne. Sofort antwortet er: *Memineritis, obsecro, nulum apicem divinae scripturae esse, qui non aliquam utilitatem animo pietatis doctrinam affectanti afferat.* *Quid enim spiritus sanctus otiosum, quid supervacaneum nobis obtruderet? Et si jota unum ex lege tanti momenti reputetur, ut, donec praetereat coelum et terra, ipsum non praetereat, quoad omnia facta fuerint: qui fieri posset, ut historiae sacrae apices quamvis minuti non suam haberent existimationem et commoditatem?* Die betreffende genealogische Notiz aber ist ihm deswegen von praktischem Werth, eine Handhabe für die Erbauung, weil daraus hervorgehe, wie wenig unwirksam der Segen geblieben sei, womit der Stamm Levi begnadigt worden; *et quis hoc exemplo non invitaretur, ut secure divinis promissionibus credat, indubitatam fidem eis adhibeat?* Durch dieses homiletische Verweilen beim Einzelnen, um auch aus Untergeordnetem praktische Lehre zu gewinnen, wird er auf eine Menge zum Theil feiner Bemerkungen geführt, die heute noch die Kenntniß

dieser seiner Arbeiten dem Prediger werthvoll machen, dem es um ein gesundes Christenthum zu thun ist. Es mögen folgende Stellen als Beispiele genügen. In den *enarrationes evangeliorum dominicalium* sagt er zur Perisope vom 1. Sonntag nach Epiphania (S. 59): Quos affectus in parentibus Jesu vides, eosdem propemodum in omnibus parentibus invenies, nempe quod nullam mediocritatem servant, aut nimis incurii sunt aut nimis solliciti. Maria et Joseph, dum egrediuntur e Hierusalem, non dant operam, ut puerum simul cum ipsis abducant. In primo quoque diei itinere ne gry quidem de puero inquirunt, ibi securissimi sunt. Postquam vero requisitum non reperiunt, ibi tum e summa incuria in summam sollicitudinem evadunt atque ita se gerunt, ac si nullus esset Deus in coelo, qui aliquam filii sui rationem habeat. Hac imagine repraesentantur et alii parentes, qui in ratione liberorum suorum habenda aut nimium ad sinistram aut nimium ad dextram inclinant. Nunc majori cura jumenta sua tractant, quam liberos; nunc autem tantā sollicitudine pro liberis afficiuntur, ut noctes etiam insomnes ducant. Sed haec immoderatio magnum peccatum est. Duo autem divinitus proposita sunt nobis parentibus, per quae istos affectus nostros moderari possumus. Alterum est praeceptum Dei. Alterum est promissio Dei. Praeceptum pertinet ad excitandum timorem Dei, ubi autem timor Dei, ibi non est ignavia. Promissio vero excitat fidem; ubi fides, ibi non sollicitudo. — Zu 1 Sam. 1, 8. 9 macht er von dem fruchtlosen Versuch des Elkana, seine Frau zu trösten, die Application: Tantum abest, ut humanae consolationes mitigent adversos animi affectus, ut plus fere augeant et majorem afflictionem addant. Nam quemadmodum medicus loquax novus morbus est aegrotanti, ita humanus consolator nova est miserae conscientiae afflictio. Freilich entgeht auch Brentz so wenig als neuere Homileten der Gefahr, daß er, um nur aus Allem und Jedem eine Nutzenanwendung zu ziehen, auch einen ungeschickten Griff nicht verschmäht, daß er hin und wieder namentlich im Allegorisiren gegen den guten Geschmack sich verfehlt. So z. B. ebendasselbst zu 1 Sam. 1, 22: Quod Hanna ait se non tradituram Samuelem ministerio domini, donec ablactetur, quid aliud occulta spiritus prudentia significaret, quam neminem ad ministerium domini aptum et commodum esse, nisi quis a lacte fuerit depulsus? Ita enim Esajas scribit: quem docebit scientiam? et quem intelligere faciet auditum? ablactatos a lacte, avul-

sos ab uberibus. Quid aliud est lac matris, quam sapientia carnalis? Quid aliud sunt ubera matris, quam caduca et fluxa hujus terrae bona?

Diesem praktischen Zug, der nur bei Abschnitten wie der Prolog des Johannes, überhaupt in manchen schwierigen Stellen dieses Evangeliums, ebenso in den Abendmahlspredigten einer dogmatisirenden Exegese oder einer äußerlichen Beweisführung durch Bibelcitate weichen muß, kommt bei Brenz eine nicht geringe Gabe der Imagination, eine Lebendigkeit der Phantasie zu Statten, die es ihm ebenso leicht macht, sich in einen historischen Vorgang hineinzudenken, die treibenden Motive der Handelnden sich zu vergegenwärtigen und eine Scene auszumalen oder einen allgemeinen Gedanken zu individualisiren, wie sie ihm die Analogien und Gegenbilder im wirklichen Leben immer in reichlicher Fülle vorführt; und wie dieser innern Klarheit des Anschauens die Gabe anschaulichen, oft drastischen Ausdrucks und immer frischen Redeflusses entspricht, die seiner Predigt, namentlich wo sie uns deutlich vorliegt, einen höchst populären Ton gibt: so tritt das melanchthonisch-humanistische Element immer zugleich darin deutlich hervor, daß jene Popularität nicht nur niemals die Würde der Predigt beeinträchtigt, sondern auch Hand in Hand geht mit einer ihm durchaus natürlichen Beredtsamkeit, die doch in den Antithesen, Apostrophen und dergleichen Figuren die Wirkung classischer Bildung nicht verleugnet. Dies war es ohne Zweifel, worin Luther die „kunstreiche, glänzende“ Rede des Freundes als eine von der seinigen unterschiedene empfunden hat, während wir uns gestehen müssen, daß zwischen Luther und Brenz, wie überhaupt zwischen den Repräsentanten der ursprünglichen deutsch-reformatorischen Predigt, charakteristische Unterschiede und Gegensätze von solcher Bestimmtheit, wie wir sie in unseren Tagen zwischen Predigern von gleicher Gesinnung und gleicher Begabung hervortreten sehen, nicht vorhanden sind. Dabei wird jedoch vielleicht auch die Bemerkung nicht überflüssig sein, daß wohl nicht blos die schärfere Ausprägung der homiletischen Individualität, die unleugbar erst unsrer Zeit, d. h. der nachreinhardischen eigen ist, jene Verschiedenheit zwischen Einst und Jetzt bedingt, sondern daß die Mitlebenden solche Differenzen viel leichter wahrnehmen als die durch Jahrhunderte getrennten Nachkommen, wie ja bekanntlich Fremden auch in den Physiognomien in einer Gegend viel mehr der gemeinsame Typus vor's Auge tritt als die individuellen Züge.

Für diese formale Seite, die specifisch-homiletische Denk- und

Darstellungsweise des Brentz, mögen folgende Stellen als Belege dienen. Wie er zu 1 Sam. 1, 6 die Schmähreden der kinderreichen Peninna gegen die kinderlose Hanna mit einer Naturwahrheit in Scene setzt, daß man denken muß, er habe solchen Weiberzank, von geläufigen Zungen ausgeführt, im Volksleben wohl schon selbst mitanhören müssen: so malt er hernach auch die traurigen Gedanken der Hanna ins Einzelne aus und leitet dies mit dem Sage ein: *Nisi enim mihi humani cordis ingenium plane incognitum sit, existimo ejusmodi quasdam cogitationes animum ejus serio invasisse etc.* So wird zu Cap. 4 das Staunen der Israeliten über den Sieg, den Gott den Philistern über sein Volk verliehen, in einer Reihe von Zweifelsfragen und neuen Planen ausgeführt, die Israels verblendeten Führern (*o lepidos consultores!*) in den Mund gelegt werden, und dann gezeigt, was ein rechter Rathgeber (*consultor quispiam divinitus sapiens*) hätte zu dem Volk reden müssen: *Vultis scire, vultis agnoscere, viri commilitones, cur Dominus nos dereliquerit, cur victoriam Philistinis contra nos dederit, cur necesse habuerimus turpissima fuga elabi? Vertite oculos vestros ad mores nostros. Circumspicite, qualis sit conditio vitae nostrae. Alius colit Astharoth, alius Baal, alius sacrificat in excelsis, alius sub patulis quercubus, alius negligit verbum Domini, alius deridet, alius persequitur, alius blasphemat. Quodsi ab ecclesiastica ad politicam seu civilem vitam oculos deflexeris, ibi tum quot scelera reperies? Nulla pax est; alter in alterius exitium levi compendio ducitur; nulli nisi ex alterius damno quaestus est: felicem oderunt, infelicem contemnunt; majore gravantur, minori graves sunt etc.* Echt homiletisch, wenn auch nicht erschöpfend, behandelt er die Stelle Joh. 6, 68: *Commendat Petrus et illustrat confessione sua tam doctrinam quam personam Jesu. De doctrina ait: Verba vitae aeternae habes. Magna haec est et observabilis commendatio evangelii Christi. Quo ibimus, inquit. Num ad Phariseos? Sed illi nonnisi nugas suas de fimbriis, de lotionibus manuum, de decimationibus anethi et cymini et de aliis id genus rebus nobis inculcant. Ac doctrina eorum, etiamsi aliquid ex lege docendum susceperint, neque calidos nos neque frigidos reddit. Num ad Mosen ibimus? Hic docet quidem divina et coelestia; sed nos imbecilliores sumus quam ut queamus doctrinae legis ejus perfecte obedire, ideoque addicit nos morti et sempiternae damnationi. Quare non quaeremus alium doctorem, sed manebimus*

apud te. — Bezeichnend ist die Behandlung der Stelle Luc. 5, 1—3. Nachdem er gefragt hat: cur Christus timuit, ne in lacum propelleretur? annon potuit efficere, ut in littore velut murus aeneus staret? aut si omnino in lacum proturbaretur, ut super aquas mirabiliter staret et ex aquis concionaretur? und dies theils mit Matth. 4, 7 (Deut. 6, 16), theils damit beantwortet hat, daß es für Christus genügt habe, nur mit einigen Wundern seine göttliche Majestät zu beweisen, während er im Uebrigen ganz ungleich habe sein wollen und sollen, so fährt er nun fort: Sed a spectaculo hujus concionis nondum digrediemur. Vide enim mihi insolens templi hujus, in quo Christus concionatur, aedificium. Navis in lacu stans est cathedra concionatoria. Littus stagni locus est auditorum. Haec autem optime conveniunt et commodissime adumbrant, quae sint conditiones cathedrae concionatoriae, hoc est, officii praedicationis evangelii et auditorum evangelii. Etenim, quemadmodum navis in mari orta tempestate magnis fluctibus horribiliter concutitur ac nunc huc, nunc illuc propellitur, nunc sursum, nunc deorsum volvitur, et magna felicitas est, si vel semilacera tempestatem evadat ac nautas ad portum incolumes exponat: ita nihil in toto terrarum orbe est, quod majoribus et gravioribus periculis expositum sit, quam cathedra concionatoria seu officium praedicandi evangelii de Jesu Christo. Es werden nun alle die Feinde aufgezählt, die die Predigt des Evangeliums unterdrücken wollen, der Papst, die weltlichen Mächte, der Türke; und jetzt habe Satan einen neuen Weg eingeschlagen, um die Kanzel umzuwerfen: sunt enim multi, qui diripiunt bona ecclesiastica, a majoribus ad conservandum religionis nostrae studium tradita; quare adolescentes a studio sacrarum literarum ita deterrent, ut, nisi Dominus aedificasset ecclesiam suam supra firmam petram, paucis post annis vix unus aut alter inveniretur, qui officium praedicandi evangelii capessere posset. Sed quid de futuris dico? Hi qui nunc praesto adsunt et evangelium praedicant, adeo sordide, non dico a persecutoribus sed a suis ipsorum auditoribus tractantur, ut vix habeant, quo famem depellant; et si quid edunt, fragmentis in os numeratis edunt. Abgesehen von der überraschenden Anwendung auf die Temporalien der Kirche würde die homiletische Kritik darüber eine Bemerkung machen müssen, daß das schöne Bild des ruhig im Wasser liegenden Fischerbootes, von dem aus der Herr zu der am Ufer

versammelten Menge spricht, verlassen und an seine Stelle das ganz verschiedenartige Bild eines auf hoher See vom Sturm bedrängten Schiffes gesetzt ist; und wenn sich auch noch heut zu Tage mancher fruchtbare Homilet und Perikopen-Präparator über dergleichen ästhetische Schuizer keinen Scrupel macht, — wenn auch in umgekehrter Weise F. W. Krummacher in dem berühmten Voreingang zu der 8. Predigt im 3. Bande des Elias an die Stelle des tobenden See's, auf dem das Schiff der Jünger einsam hin und her geworfen wird, ein Meer setzt, auf welchem „in tausend geschmückten Gondeln die Welt dahingleitet mit dem Rundgesang: lasset uns essen und trinken und fröhlich sein, denn die Stunden eilen“, und wo unter all diesen Lebensnachen einer bethörten Welt Christi Schiff, diese „heilige Fregatte“, sicher ihren Weg gen Morgen findet, von keinem Winde dieser Welt getrieben: — so stoßen auch solche Vorgänge doch die einfache Regel nicht um, daß ein Bild um des Gegenbildes, ein Typus um des Antitypus willen nicht zu etwas Anderem gemacht werden darf, als es ist. Gleichwohl wird man in dem Brenz'schen Passus den Schwung der Rede anerkennen müssen, und wo die praktischen Interessen der Kirche mit solch unmittelbarer, drängender Gewalt an des Predigers Thür anklopfen, da ist's wenigstens verzeihlich, daß seine Phantasie hier den Stoff zu ihren Gestaltungen sucht. —

Die von Brenz selbst in deutscher Sprache herausgegebenen Predigten haben einen etwas andern Zuschnitt als die lateinischen Homilien, weil sie, wie oben bemerkt, immer irgend einen praktischen Anlaß und Zweck haben, der somit gleichsam als zum Voraus bestimmtes Thema das Ganze beherrscht. In diesen sucht Brenz seinen Zuhörern die betreffende Wahrheit möglichst deutlich zu machen, gibt Erklärung und Beweis in einfacher, aber einleuchtender Form. Die Popularität, die immer ad hominem zu reden weiß, prägt sich natürlich im deutschen Ausdruck noch stärker aus, aber immer in der edlen Weise, daß man sieht, der Mann will nur klar, nicht pikant sein; was in bestimmten Umrissen, in heller Gestalt und Lebensfarbe vor seiner Seele steht, was sich ihm als treffendes Bild ungesucht darbietet, das redet er. In der Predigt: „wie man sich christlich zu dem Sterben bereiten soll“, schildert er, wie leicht sich's Viele damit machen, weil ja „der Tod doch nun einmal die gemeine Straß der Lebendigen sei“, daher sie auch wirklich es vermögen, „freudiglich, ich wolte lieber sagen, freventlich den Tod anzutreten“; — aber wenn das Gewissen durch das Urtheil Gottes aufgethan werde, daß der

Mensch empfinde, „was der Tod auf ihm trag', wie mannigfaltig er gequält und daß er deswegen in die höllische Verdammniß durch den Tod gehen müsse: da will das Plekwerk von dem gemeinen Lauf nicht mehr helfen, da ist des Zabelns und Bitterns viel 2c. Siehe, also gehet es denjenigen, die sich bei ihrem Leben des Todes nit hoch bekümmern, oder sich darauf gut reuterisch und der gemeinen Welt nach rüsten. Darum, wollen wir in diesem gefährlichen Streit ritterlich und männlich bestehen, bedürfen wir keinen weltlichen oder reuterischen, sondern den christlichen Harnisch anlegen.“ In derselben Predigt wird vom Tode gesagt, durch Jesu Tod sei ihm „sein grausamer Gewalt entzogen und genommen, daß, ob er sich wohl noch heutiges Tags erschrecklich erzeigt, hat er doch sein Nachdruck und Kraft verloren, ist ihm eben wie einer Bienen, so ihren Angel oder Stachel verloren hat, sie brummt wohl noch, kann aber nicht mehr stechen.“ In der Predigt über Martha und Maria oder „daß man Gott recht-schaffen dienen soll“, heißt es einmal: „Wir haben alle von unsern Eltern, von Adam her, ein seltsam böß Handwerk gelernt, nemlich sündigen, Unrecht thun, unglaublich sein. Diemeil nun Christus der ander Adam erschienen ist, wird uns befohlen, den Sabbath zu halten, nämlich daß wir unser Handwerk, von dem ersten Adam gelernt, anlassen stehen, und lassen den andern Adam sein Geschäft und Handwerk, nämlich sein Lieb, Freud, Fried u. s. w. durch uns als sein Werkzeug ausrichten.“ — In der Predigt über Luc. 6, 41. 42 („Sermon von dem klaffen und nachreden“) werden allerlei Aussprüche ähnlichen Inhalts aus heidnischen Schriftstellern citirt und dann die bezügliche Untugend folgendermaßen exemplificirt: „Es hat ein Mann irgend ein nöttlich Weib, hilff Gott wohl, fahet sich dann ein Klagen an, über die nöttliche Weis seines Weibs, da muß das Spreußlein zusehenlich zu einem Balken wachsen. Ja freilich, das Eglein hat er bald in seines Weibs Aug ersehen, und des großen Balken, d. i. der Füllerei, Trunkenheit, Unsinnigkeit und Polterei, will er in seinen Augen nit gerne nehmen. Was machets? Sein eigen Gebrechen hat er ihm auf den Rücken gehenket, aber seines Weibs für die Augen. Herwiederum hat das Weib irgend einen ungehobelten, rauhen Mann, da muß es die ganz Nachbarschaft inne werden, da ist des Klagens und Jammerns kein End, da ist der Mann ein Tropff, ein Schelm, ein Fantast; und siehe, wenn man des Weibes Tugend will ansehen, so ist sie schwäzig, giftig, ungehorsam, widerbeißig und aller Ding unfleißig.“ Dasselbe wird sofort weiter im Verhalten der Obrigkeiten

und Unterthanen, der Nachbarn gegen einander anschaulich gemacht, dann bewiesen, daß dies aus drei Gründen eine große Sünde sei: erstens, weil man auf diese Art seine eigne Sünde nicht erkenne; zweitens, weil „der Nachreder für die Missethat seines Nächsten nicht bittet, noch Gott dafür flehet“; drittens: „daß er aus einer kleinen Sünde seines Nachbahrens eine große macht und sie nicht nach der Art christlicher Liebe ringert oder verspricht, sondern nach Art des bösen Feindes ausbreitet und aufmunkt, und das Stück ist schon nicht mehr menschlich, sondern teuflisch, denn der Teufel hat diese Natur an sich“ 2c.

Ein eigenthümliches Interesse erregt die politische Predigt, die Brenz im Jahre 1535 in Hall gehalten, um dem von Karl V. ausgegangenen Edict und den darin enthaltenen Friedensversicherungen Eingang und Glauben zu verschaffen. Dort sagt er: „Es haben aber vor etlichen Wochen viel unnützer Leut unverholen ausgeben, daß Kaiserl. Majestät ein groß Heer zusammensammle, und mit demselben vorhabe, die Stände, dem h. Evangelio anhängig, mit Gewalt zu überziehen und sie von wegen der neuen Sect, wie sie es nennen, ernstlich zu strafen und den zugesagten, auch bestätigten Frieden nicht halten.“ [Deshalb habe der Kaiser nun den Brief gesandt, darneben ernstlich befohlen, daß niemandt den Lugnern glauben soll.] „Wohlan, eh ich anzeige, mit was großer Dankbarkeit gegen unfrem Herrn Gott das christlich und friedliche Gemüth der Kais. Majestät von allen Unterthanen aufzunehmen, auch was Ruhms und Lobbs dasselbe würdig sei: so muß ich zuvor mit denjenigen, so ausgeben, man werde das Evangelion, oder wie sie es heißen, die neue Sect mit Gewalt ausrotten, ein kleines Gesprächlin halten und wills gleich wahrhaftig (wiewohl es Gottlob nit war ist) sein lassen, daß man nach ihrer Red in Rüstung sei, das Evangelium zu dämpfen. Lieben, was gedenken doch solche Gesellen? haben sie auch einen christlichen Verstand? meinen sie, man mög oder könnte unser Evangelium mit Gewalt unterdrücken und mit dem Schwert vertreiben? Und obschon die Leut dem Evangelio anhängig mit dem Schwert erwürgt werden mögen, achten sie, daß darum die Wahrheit des Evangeliums erwürgt und ausgerottet sei? Das mögen mir aber wohl unvernünftige Leut sein.....“ Hiernach führt er eine Reihe Beispiele aus der Geschichte seit Kains Brudermord an, die beweisen, daß die Verfolgung, statt die Wahrheit zu vernichten, ihr immer nur zur ausgedehnteren Geltung verholfen habe. Man kann sich des Eindrucks nicht entschlagen, daß diese Ausführung noch viel mehr an die Adresse der

dem Evangelium feindseligen Partei selbst als an diejenigen gerichtet ist, die dem Kaiser feindselige Pläne zuschrieben; wenigstens konnten die ersteren sich ebensoviel daraus nehmen, als die letzteren. Es folgt dann eine lebhafteste Aufforderung zum Dank gegen Gott, weil er die Anschläge des Papstes, der dem Kaiser immer in den Ohren liege, zunichte gemacht, und ein Lob für letztern, als einen „frommen, friedlichen Kaiser“, der, ob er gleich unsers Handels und Unschuld noch nie eigentlich berichtet sei, sich dennoch durch die Calumniatores, unnütze Schwäcker und Heter zu nichts Argem gegen uns bringen lassen.“ Auf dieselbe Fährte, die vorhin bezeichnet wurde, scheint uns auch der spätere Abschnitt zu führen, wo Brenz denen, die jene Kriegsgerüchte verbreiten, vorhält, wie sehr sie damit des Kaisers Ehre antasten, — eben damit aber auch unmißverständlich darthut, wie sehr der Kaiser seine eigne Ehre preisgäbe, wenn er nicht Wort hielte. „Weiter machen sie“, sagt er, „mit ihrem Geschwätz den Kaiser, so viel an ihnen ist, zu einem solchen Mann, davor ich erschrick zu gedenken, geschweige zu reden; jedoch damit man öffentlich sehe und greife, was solche gottlose Schwäcker für Leute seien, so will ichs anzeigen, Jedermann wolle mir die feindseligen Worte verzeihen,..... es erfindt sich eigentlich, daß sie den Kaiser für einen ehrlosen, meineidigen, brief- und siegelbrüggigen Mann halten und dargeben“..... „Ist aber nit der Kaiser ein arbeitsetig Mann“ (wir würden den Sinn des Predigers eher so ausdrücken: ein geschlagener Mann), „daß er solche Lästerung von seinen eignen Unterthanen, denen er Gnad und alles Gute erzeigt, hören muß, die auch von einem Todfeind zu hören unleidlich wären? Und zwar es widerfährt dem frommen Kaiser nichts neues; als nächstmals [d. h. das vorigemal] der Türck wiederum dem teutschen Land zuzog, dasselbe zu verderben, und Kaiserl. Majestät des Reichs Hülff aufmahnt, da konnte Se. Majestät nit so viel Glauben bei etlichen Unterthanen finden, daß man ihr glaubte, der Türck zöge daher, sondern wollt eine Majestät haben, daß man ihr glaubte, so müßt' sie sonderlich Brief darob ausschicken und den Leuten den Glauben in die Hände geben, ja es hätt' schier nothgethan, ihre Majestät wäre selbst umher in ein jedes Dörflein zogen und hätte einem jeden Schultheiß einen Eid geschworen, daß der Türck daher zöge, man würds ihm dennoch kaum geglaubt haben; jetzt in der Sach, den angestellten Frieden in der Religion belangend, findt seine Majestät bei des heiligen Evangeliums Widersachern“ (NB. also gegen diese, und nicht gegen ängst-

liche Protestanten war die Predigt gerichtet!) „abermals so wenig Vertrauen, daß sie allererst mit neuem Brief und Siegel den vorbestätigten Frieden bestätigen muß; ist es nicht ein elender Jammer? Wer wollt gern solcher Unterthanen Kaiser sein?“ Am Schluß kommt Brenz nochmals auf die Dankbarkeit zurück, die man Gott und dem Kaiser schuldig sei, und sagt: „sie besteht endlich auch darin, daß wir auf das allergetreulichste für unsern allergnädigsten Herrn Kaiser, auch für Seiner Majestät und des ganzen römischen Reichs Wohlfahrt vor Gott bitten und Gott aus rechtem Glauben anrufen, daß er Kaiserlicher Majestät Gemüth in diesem friedlichen Fürnehmen gnädiglich erhalten wolle, auf daß wir ein geruhliches und stilles Leben in aller Gottseligkeit und Redlichkeit führen mögen durch unsern Herrn Jesum Christum, der da ist, mit dem Vater und heiligem Geist, ein einiger wahrhaftiger Gott in Ewigkeit. Amen.“

In welcher praktischer und energischer Weise Brenz durch die Predigt auch auf die Entschliefungen seiner Mitbürger in wichtigen Momenten einzuwirken suchte, dafür geben seine berühmten 22 Türkenpredigten vom Jahre 1529 einen schönen Beleg. Man soll sich tüchtig rüsten, aber sich der Hülfe Gottes vor Allem geträsten (also Cromwells Devise: Vertraut auf Gott und haltet euer Pulver trocken). Zucht und Besserung des Volkes sei besser, denn hundert Festungen; damit erst werden die Schwerter geschärft, die Tapferkeit belebt, alle Furcht in freudigen Muth verwandelt. Jeder neue Betrug, jeder Ehebruch, jeder Raub ist ein Bundesgenosse des Feindes. — Als die Stadt Hall sich dem Speyerer Protest nicht anzuschließen wagte, hielt ihr Brenz den Spruch vor: Wer mich bekennet vor den Menschen &c.; es gebe kein Mittleres, entweder Bekennen oder Verleugnen; und aller Welt Lob wie aller Welt Schmach sei lauter Seifenblasen. Brenz wollte auch von der Kanzel, wie er sagte, seinen Rathsherren den Harnisch wohl fegen. (Ueber den Erfolg s. Keim schwäbische Reformationsgeschichte, S. 101.)

Können wir, wie gesagt, bei obiger Friedenspredigt dem Eindrucke nicht ganz ausweichen, daß im Stillen einige Diplomatie mitgewirkt habe, die den Verfasser auch bewogen haben mag, dieselbe sammt dem Text des kaiserlichen Manifests abdrucken zu lassen: so tritt uns sonst überall desto entschiedener die hohe Einfalt des reformatorischen Glaubens entgegen. Die Schrift ist ihm überall und unbedingt lautere Wahrheit; den Trägern der Offenbarung, selbst schon der alttestamentlichen Theokratie ist er mit kindlicher Verehrung zugethan,

wie er denn sogar vom Hohenpriester Eli (Hom. zu 1 Sam. 2, S. 62) sagt: tametsi Eli in hanc partem peccaverit, quod filios suos flagitiis obnoxios non satis severe et graviter castigaverit: tamen aliqui vir fuit sanctissimus et domino Deo nostro acceptissimus; alle Personen dieser Art sind ihm eben nicht Objecte für das allgemein-menschliche, historisch-sittliche Urtheil, sie stehen ihm immer schon mit einem stärker oder schwächer leuchtenden Heiligenschein gegenüber; eine Betrachtungsweise, die wir ja noch bei den Männern der Bengel'schen Schule, bei Roos, auch bei Heß, intact finden. Selbstverständlich geht die historische Auffassung am unbedingtsten in die religiöse auf, wo es sich um Christus selbst handelt; es ist in dieser Beziehung schon der scheinbar nicht bedeutende Umstand zu beachten, daß Brenz, ganz wie Luther, den Namen Jesus viel seltener gebraucht als den Namen Christus; auch wo es sich nicht um irgend eine Beziehung des Erlösers zur Menschheit oder um den dogmatischen, universalen Werth eines Momentes aus seiner Geschichte oder aus seinen Reden, sondern um irgend einen einzelnen historischen Zug aus seinem Erdenleben handelt, also da, wo die Evangelisten alle constant den Namen Jesus gebrauchen, setzt Brenz weitaus am häufigsten den Namen Christus. Ueberhaupt wiederholt sich auch bei ihm die Wahrnehmung, daß unsre Reformatoren, indem sie die specifisch römische Tradition abschüttelten und auf das Wort Gottes in seinen Originalurkunden zurückgingen, doch immer nicht nur das allgemeine, urkirchliche Bewußtsein, sondern selbst die dogmatischen Begriffe, soweit sie einmal ausgebildet waren, zur Exegese schon mitbrachten, während sie — und in vielen, nur nicht in allen Stücken mit Recht — des guten Glaubens waren, diese Begriffe in ihrer bestimmten Fassung exegetisch begründen zu können, wo nicht schon rein durch Exegese gewonnen zu haben. Dieses Hineintragen der Dogmatik in die Schrift oder des eignen religiösen Bewußtseins in die Geschichte fällt dem jetzigen Geschlecht am meisten da auf, wo die Unterschiede zwischen alt- und neutestamentlicher Zeit verwischt werden, wie z. B. wenn sich Brenz (a. a. O. S. 113) die Gelassenheit, mit welcher Eli die Ankündigung seines Untergangs hinnimmt, so erklärt: crediderim maxime ipsum peccatum suum agnovisse, et per fidem in futurum dominum nostrum Jesum Christum veniam peccati impetrasse, atque ita justitiam et salutem consecutum esse: nisi enim fide fuisset praeditus, non tam aequo animo sese in manum domini commendasset, nec Samuelis verbum ut verbum Dei

excepisset. So wird im Johannesevangelium der Prolog durch Beiziehung der fertigen Trinitätslehre erklärt; die Frage, wie Johannes auf diesen unter den Evangelisten ihm eigenthümlichen Gedankenkreis gekommen, wie die Logoslehre, die ja ein so wesentliches Stück der Basis ist, auf welcher das trinitarische und christologische Dogma sich erst aufbauen konnte, selber entstanden sei, — diese Frage bleibt ihm gänzlich fern. Daß der Logos Niemand anders sei, als unser Herr Christus, wird einfach gelehrt, daß dieses Wort *non sit res fictitia aut cogitatio transiens, sed res vera, per se, quantum non a se subsistens, et in aeternum permanens* (S. 13), steht als einfache Behauptung, als Glaubenssatz da; aber wie Wort und Person identisch sein können, wie die Identität zu denken sei, das zu erörtern, hat Brenz offenbar gar nicht das Bedürfniß und setzt es auch bei den Zuhörern nicht voraus. Nur die Häresien, die sich an die Christologie so massenhaft angelehnt haben, kann er (S. 49 f.) nicht übergehen und gelangt auf dem Wege der Zurückweisung all dieser *commenta Satanae* bis zur Darlegung der *communicatio idiomatum*; in alledem aber ist sein Grundsatz: *Etsi hoc mysterium non est nobis propositum, ut humano captu perscrutemur, sed ut fideliter credamus, tamen necessitas salutis nostrae exigit, ut cognoscamus, quid vere de tanto mysterio credendum sit. Commendat quidem et requirit spiritus sanctus obedientem fidem, non approbat autem nec agnoscit stupidam imperitiam et vecordem ignorationem earum rerum, quae fide tenendae sunt.* In einer der Homilien de poenitentia wird die Taufe besprochen; ihr Werth und ihre Wirkung werden einfach assertorisch beschrieben mit Hülfe der Vergleichen mit einem Bad, mit dem Gang der Israeliten durchs rothe Meer, mit der *tessera militum*, mit der Arche Noahs; es wird das Resultat gezogen: *cum sit baptismus signaculum evangelii, consentaneum est, quod plane eam utilitatem conferat, quam affert evangelium; eadem bona per baptismum confirmantur in nobis et certificantur.* Die Kindertaufe wird damit gerechtfertigt, daß die Kinder wegen der Erbsünde derselben bedürfen, und daß, wenn sie auch selbst *rationem baptismi* nondum intelligant, Deus tamen, qui promittit, intelligit, et hi, qui infantes ad baptismum offerunt, intelligunt, quod ad hanc rem satis est; man gebe ja den Kindern auch Speise, lange bevor sie wissen, was dieselbe ist; ein Kind könne auch in eine Erbschaft eingesetzt werden, ohne noch etwas davon zu wissen. Bemerkenswerth ist aber hierbei, daß

Brenz von dem Kinderglauben, der schon im Säugling der Gnade die Hände entgegenstrecke, während er selbst durch sie geweckt wird, kein Wort sagt. (Auch in Brenz' Schrift: „Ehrenrettung wider die üble Nachred etlicher sächsischer theologorum 2c. — f. in Pfaffs acta et scripta publica ecclesiae wirtemb. S. 375 f. — ist es wenigstens sehr unbestimmt ausgedrückt, wenn er sagt: „Gleichwie die Alten dazumalen getauft worden, wann sie vorhin glaubend an Christum und allbereit durch den Glauben unserm Herrn Christo eingeleibt sein: also sollen auch die jungen Kinder dazumalen getauft werden, wenn sie von wegen der göttlichen Zusagung allbereits der Kirche angehören und den Glauben auf ihre Weise haben, es wäre ja sonst ein vergebens spectaculum, daß man die Kinder, ehe sie getauft werden, durch ihre Gebütterich oder Pathen fragte, ob sie glauben? Glauben sie nun aus Gottes Gnaden, wie wir göttlich verhoffen, so folget gewiß daraus, daß sie durch den Glauben unserm Herrn Christo und seiner Kirche zustehen, ehe sie den Tauf empfangen, werden aber darauf getauft, daß sie durch das Sacrament des Taufs in den Gütern Christi versichert, versiegelt und bestätigt werden.“ Und nachher: „Nachdem eines christlichen Hausvaters Kind von wegen der göttlichen Zusagung zur Kirche gehört und wird aus Gnaden Gottes mit einem Glauben auf seine Weis begabet“ 2c. Grade dieser Punct, was denn „auf seine Weise“ glauben heiße, bleibt ganz unbestimmt, so daß man auch an den bloß stellvertretenden Glauben der „Gebütterich“ denken könnte; jener Beisatz: „wie wir göttlich verhoffen“, drückt auch nicht grade ein festes dogmatisches Bewußtsein aus, und Alles zusammengenommen liegt das Hauptgewicht vielmehr auf jenen Zusagen Gottes, die vorhin aus der Schrift beigebracht sind, nicht in Bezug auf „Begabung der Kinder mit einem Glauben auf ihre Weis“, sondern nur dahin gehend, daß, wo sich Gott der Eltern in Gnaden annehme, da nehme er sich immer auch ihrer Kinder an und rechne sie, eben weil sie Kinder dieser Eltern sind, vor ihm als Glieder seiner Kirche, also nach dem Grundsatz Röm. 11, 16. — Zum Schluß sei hier noch ein Stück aus den Abendmahlspredigten v. Jahre 1556 beigelegt, wo Brenz, nachdem er in der ersten das lutherische Dogma mit den bekannten Argumenten auseinandergesetzt hat, den Nutzen und Werth (S. 37) in folgender Art darstellt, die als Paradigma dafür dienen kann, wie er Dogmatisches praktisch zu machen sucht. „Daraus folgt, daß das Nachtmahl eingesetzt und verordnet sei zu einer Arznei wider alle leibliche und geistliche Anfechtung und Widerwärtigkeit.

Wie? so höre ich wohl, das Nachtmahl ist eine Arznei wider die Pestilenz, wider das Fieber, wider die Armuth, wider das Zipperle oder Podagram, endlich auch wider den Tod? Ja, es ist eine Arznei wider solche erzählte Stüß, aber doch auf sein Bescheid und daß mans recht verstehe. Denn in einer jeden Plage und Anfechtung, sie sei leiblich oder geistlich, eine gemeine oder eine sonderliche Plage, haben wir nicht allein Schmerzen und Wehthage, sondern werden auch darin von der Sünd vom Zorn Gottes und der ewigen Verdammniß angefochten. Also, wenn Einer mit Armuth beladen wird, so findet er Arznei wider die Armuth im Nachtmahl. Als wie? gibt man ihm im Abendmahl einen Sessel mit Geld? Nein, sondern wann einer fromm ist, und mit der Armuth beladen wird, so sieht ihn die Armuth an, gedenket, solche Armuth habe er mit seinen Sünden verschuldet und sei demnach solche ein Anfang seiner ewigen Verdammniß. Damit nun ein solcher nicht verzweifeln in seiner Armuth, soll er sich der Zusagung Gottes erinnern, soll das heilige Evangelium von Vergebung der Sünden hören und zum heiligen Sacrament gehen. Wo er solches thut, alsdann ist ihm die Armuth nicht mehr schwer, sondern trägt sie mit Geduld und weiß, daß ihm Gott darin will gnädig sein. Also mag man auch reden von diesen, die im Todbett liegen und von dem Tod werden angefochten, nämlich, daß man ihnen helfen soll mit diesem Sacrament und sie damit versehen, nicht der Meinung, daß sie dadurch vom äußerlichen Tod errettet werden, sondern daß sie hiemit wider die Schrecken des Todes getröstet werden und wissen können, daß sie Gott durch seinen Sohn Christum im Tod zum ewigen Leben erhalten werde.“

II.

1. Es hat seinen guten Grund, wenn die Geschichte der Katechese den Namen Brenz mit größerer Schrift schreibt als die Geschichte der Predigt. In seinen Homilien ist die Wirkung des Protestantismus auf homiletisches Denken und Reden erkennbar, nämlich in der Sorgfalt der Schrifterklärung, die doch nie ins Unfruchtbare sich verliert, sondern überall auf reelle Erbauung abzielt, dabei zugleich in echter Popularität, die stets natürlich und ungesucht, doch niemals plump ist und sowohl in diesem Maßhalten als in der zwar bescheidenen, doch an der rechten Stelle hervortretenden rednerischen Haltung die Verbindung persönlicher evangelischer Lebenswärme mit humanistischer Bildung verräth. Auf katechetischem Gebiet dagegen ist er

nicht bloß ein Zeuge für die Wirkung der Reformation, sondern er gehört zu den Reformatoren selbst, er ist einer von den Vätern unsrer Kirche, die eine evangelische Katechese erst schufen; und wenn das, was wir jetzt Katechese, Katechisiren nennen, bekanntlich erst aus der Spener'schen Bewegung erwachsen ist, so finden sich doch auch hiervon bei Brenz schon so bedeutende Reime vor, daß seine katechetische Leistung als eine wesentliche Ergänzung Luthers betrachtet werden darf.

Wie es unstreitig in der Aufgabe und dem Bedürfniß der Reformationszeit lag, daß vorerst nicht Katechesen als freie Lehrgespräche auf Grund eines autorisirten Textes, sondern Katechismen in Gang gebracht wurden, also der eigentliche Katechet, der wirkliche Bearbeiter des christlichen Lehrstoffes für das Verständniß und für die Aneignung von Seiten der Jugend nicht der einzelne Pastor, sondern der Verfasser des Katechismus war: so wissen wir auch nichts von unmittelbarer, freier Katechisation, die Brenz mit den Haller, Tübinger oder Stuttgarter Stadtkindern gehalten hätte, wie solche hernach bei Valentin Andreä in Calw aus dem Recitiren des Katechismus hervorzuwachsen begann. Brenz schrieb seine beiden ersten Katechismen, den minor und major, die aber zusammengehören, sofern der major nur die drei Centralhauptstücke „für die Gewachsenen und Alten“ in weiteren Fragen und Antworten erläutert, — im Jahre 1527 oder 1528, aber ohne eine besondre Anleitung zur praktischen Behandlung beizufügen. Wie er sich diese gedacht hat, ist nur aus anderweitigen Äußerungen zu entnehmen. Noch 1551 redet er im Vorwort zum *Catechismus pia et utili explicatione illustratus* ausführlich davon, — aber auch nur davon, daß der Hausvater — also gut lutherisch als Hausbischof — die Sonntagsruhe dazu benutzen soll, seine Kinder „zum Katechismus zu führen“; thue das jeder Vater recht und gewissenhaft, so würden es dereinst seine Kinder in ihren eignen Familien thun, und auf diesem Weg — also nicht durch ein kirchliches Institut, sondern durch Familien-Tradition — komme der Katechismus der gesammten Kirche zu Statten. Außerdem aber ist bekannt, daß die späteren Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts sogenannte Katechismuspredigten anbefahlen; auch die Titel-Bignette des Brenz'schen *Catechismus explicatione illustratus* zeigt nicht etwa einen Hausvater in der Mitte seiner Kinder und ebenso wenig einen Pastor oder Küster die Schuljugend katechisirend, sondern einen Prediger auf der Kanzel und unten eine erwachsene Zuhörerschaft. Allein die *explicatio* selber hat durchaus nicht den Zuschnitt von Predigten oder

die Gestalt einer Sammlung von Predigt-Materialien; man muß sich also eher denken, Brenz habe mit jenem ausführlichen Werke auch den Hausvätern, ja diesen in erster Linie damit Handreichung thun wollen. Aber dann erhebt sich noch stärker, als oben in Bezug auf die Homilien, die Frage: warum schrieb er die Katechismus-Erklärung nicht deutsch? Auch heißt es immer: Catechista interrogat, docet, jubet respondere etc. also denkt er dabei doch wohl nicht an den pater familias, sondern an eine kirchliche Amtsperson. Aufschluß über seine Idee katechetischer Unterweisung gibt uns vielleicht am besten ein von Pressel a. a. O. S. 233 veröffentlichter, für unsern Zweck höchst werthvoller Brief von Brenz an einen Basler Helfer, Dr. Johann Gast, vom Jahre 1543. Das Erste ist ihm hiernach die häusliche Unterweisung; er nennt sie schola domestica. In hac schola patres familias doceant pueros suos et adolescentes prima rudimenta christianae religionis. Nos vocamus Catechismum. Hujus recitationem exigant in die semel et iterum. Daneben müsse die Erziehung (formare et emendare mores externos) hergehen. Die zweite Stufe sei die schola literaria; in dieser soll die Jugend nicht bloß lernen syllabas connectere et scriptores linguarum intelligere, sondern der Präceptor soll an bestimmten Tagen enarrare unum ex evangelistis und dabei die jungen Leute admonere tam de vera fide in Christum quam de honestis moribus. Hier also ist vom Katechismus nicht die Rede, denn jenes admonere de vera fide soll sich ja an die Lesung und Erklärung des Evangelisten anknüpfen. Hier hätten wir also schon die Idee katechetischer Lesung und Erklärung der Schrift; aber wäre dieser Gedanke damals schon ins Leben übergegangen, so würde nicht noch Spener so schüchtern und bloß in Form von Wünschen von einer Bibelfatechese gesprochen haben. Auch redet Brenz ja nicht von wirklicher, eingehender Schrifterklärung, sondern von bloßem admonere de vera fide, worunter er sich ohne Zweifel nur dies denkt, daß bei den einzelnen Stellen und Abschnitten, die als Schriftbeweise für irgend einen Glaubenssatz dienen können, die Schüler hierauf aufmerksam gemacht, also mittelst der Schrift-Autorität zum Kirchenglauben verpflichtet werden sollen, was denn doch nicht dasselbe ist, was wir Bibel-Katechese nennen. — Endlich als Drittes folgt die schola ecclesiastica für juvenes et virgines, senes cum junioribus. In hac habentur publicae et privatae conciones. Was der Inhalt der ersteren sein soll, wird nicht näher angegeben; daß

Brenz dabei speciell Katechismuspredigten im Auge gehabt habe, ist mit nichts angedeutet, aber da er als Zuhörer doch in erste Linie die *juvenes et virgines* namhaft macht und die *senes* nur mit den Jüngeren zuhören läßt, so weist dies doch mehr auf Katechismus- als auf andere, reguläre Predigten hin. Die *privatae conciones* sollen gehalten werden — und sind in Hall wirklich gehalten worden — mit den Communicanten, und zwar vorzugsweise den jungen; da höre der Pastor nicht bloß das Sündenbekenntniß, *sed et Catechismi recitationem et hinc sumit occasionem admonendi eos de suo officio ac etiam reprehendendi de cessatione et neglectione officii*. Dies würde also theils an den mittelalterlichen Gebrauch der Kinderbeichte als Surrogat für die mangelnde Katechese erinnern, theils vorläufig gleichsam in nuce das vorstellen, was später als Confirmations-Unterricht in Uebung kam. Vergleichen wir noch die württembergische Kirchenordnung von 1559, so gibt diese die Anweisung, es soll der Pfarrer oder Diakonus jeden Sonntag „einen Puncten oder Artikel“ des Katechismus in einer besondern Stunde „kürzlich und verständlich expliciren und auslegen, daß die Jungen nicht allein der Wörter gewöhnen, sondern auch einen guten christlichen Verstand derselben überkommen. Hernach soll er etliche der Jungen öffentlich verhören, daß dadurch nicht allein derselben Jungen Geschicklichkeit erfahren werde, sondern auch die Andern den Katechismum von ihnen lernen“. Hier ist grade das undeutlich, auf was es uns zumeist ankäme, ob nämlich jenes dem afroamatischen Vortrag nachfolgende Verhören (das, wie man sieht, nur mit den Geschickteren vorgenommen werden soll) ein Abfragen der vom Prediger vorher gegebenen Erklärungen, also ähnlich, wie in der katholischen Kirche heute noch vielfach katechisirt wird, oder ein bloßes Recitirenlassen der erklärten „Puncten und Artikel“, d. h. des einfachen Katechismustextes, ist. Wir wären gerne geneigt, das Erstere anzunehmen, als eine Art Zwischenstufe, die allmählich zur freien Katechese hätte führen können; aber der angegebene Zweck, daß auch die Uebrigen den Katechismus, den sie also noch nicht können, durch dieses Antworten der Geschickteren lernen sollen, deutet unzweifelhaft auf simples Recitiren. Offenbar hielt man es für ganz gut möglich, daß durch die vorangehende Rede der Katechismustext den Zöglingen verständlich geworden sei, ohne daß sie nun selber auch die Erklärung reproduciren; die richtigen Gedanken vom Inhalt des Katechismus, dachte man, können sie fassen und behalten, auch wenn sie nicht diese mitgetheilten Gedanken, sondern

nur den Text selber mit eiguem Mund aussprechen. Dazu paßt nun die große Katechismus-Erklärung von Brenz ganz gut, und so bietet er dieselbe nur den Pfarrern an, daher schreibt er sie lateinisch; manchmal übrigens greift er, was beiläufig bemerkt werden mag, vom Latein doch auf den deutschen Ausdruck zurück; so z. B. S. 34: baptisare est tingere, lavare, seu balneare, quod germanice dicitur baden; so S. 83 Gott = Gut; S. 221 sancta ecclesia catholica = eine heilige gemeine Versammlung vel sic: ein heiliger gemeiner Ausschuß, — dies im Hinblick auf die Etymologie von *ἐκκλησία*. S. 321 läßt er sich auf die Wortstellung in der Formel „Vater Unser“ ein, die er freilich nicht zutreffend als Nachbildung des hebräischen Suffixum ansieht. Nur der kleine Unterschied besteht noch zwischen der explicatio vom Jahre 1551 und der acht Jahre spätern Kirchenordnung, daß in jener Schrift Brenz an den Schüler schon vor der Erklärung die Katechismusfrage richtet und ihn die Antwort hersagen heißt, während die Kirchenordnung dies erst nach der Erklärung gethan wissen will; vielleicht hatte ihn inzwischen die Erfahrung belehrt, daß das letztere Verfahren mehr Aufmerksamkeit bewirke.

2. Von den beiden ersten Katechismen enthält der kleinere die Stücke von der Taufe, dem Glauben, den Geboten, dem Vater Unser und dem Nachtmahl. Die einzelnen Artikel des Symbolum, die einzelnen Gebote und Bitten sind nicht erklärt, dagegen ist der Taufe eine Definition beigegeben, nicht aber (wie später) der Taufbefehl citirt; vom Glauben wird im Allgemeinen gesagt, was er thue (er mache einen neuen Menschen), von den Geboten nur bemerkt, man könne sie nur durch Gottes Gnade erfüllen, und diese werde durchs Gebet erlangt; am ausführlichsten ist das Nachtmahl behandelt. Charakteristisch aber ist, daß 1) durch behaltbare Definitionen der Begriff der Sacramente, ebenso die praktische Bedeutung des Glaubens, der Gebote und des Gebets ausgesprochen, daß 2) immer ein blündiger Uebergang von einem Hauptstück zum andern versucht, also einem sich regenden Bedürfniß systematischer Einheit einigermaßen Rechnung getragen wird, und daß 3) durch den Eingang das Ganze den Charakter des persönlichen Bekenntnisses bekommt, wie im Schluß eigentlich ein Gelübde, ein heiliges Grundgesetz fürs Leben sich ausspricht. Dadurch modificirt sich das Urtheil Ehrenfeuchters in etwas, wenn er (Zur Geschichte des Katechismus, Göttingen 1857, S. 16 und 18) den Brenz'schen Katechismen im Gegensatz zu den Luther'schen den didak-

tischen Charakter zuerkennt; die Anfangs- und Schlußfragen stellen das Ganze doch principiell auf den reinen Standpunct persönlichen Bekenntnisses, weshalb Ehrenfeuchter gewiß darin um so mehr Recht hat, wenn er S. 18 Anm. 3, die Anregung dazu von den böhmischen Brüdern herleitet. Und grade jener Eingang: „Was bist du? Der ersten Geburt nach bin ich eine vernünftige Creatur oder Mensch, von Gott erschaffen“ (fast wörtlich auch der Anfang des böhmischen Brüderkatechismus, der aber diesen Satz breit ausführt), „aber der neuen Geburt nach bin ich ein Christ“ — hat Brenz offenbar veranlaßt, die Taufe allen anderen Hauptstücken voranzustellen; so ward der Zusammenhang der Lehren auch ein Lebenszusammenhang. Luther läßt diesen Gesichtspunct fallen; ihm steht das Ganze unter dem Gesichtspunct der Heilsoffenbarung im Großen; dort, bei Luther, wiegt das Objectiv vor (wie Ehrenfeuchter es nennt: das Kirchlich-Epische), hier, bei Brenz, das christliche Subject. Freilich hat Brenz in der explicatio S. 597, den Zweck des Decalog nicht anders gefaßt, als Luther ihn in seiner ersten catechetischen Schrift und immer gefaßt hat, nämlich unter dem Gesichtspunct des usus elencticus (paedagogicus), weshalb streng genommen auch Brenz denselben hätte dem Glauben vorausschicken müssen; nur ist umgekehrt zu erinnern, daß Luther in der Erklärung der einzelnen Gebote selber vielmehr den tertius usus angewandt hat.

Im cat. major gibt Brenz nur über die drei mittleren Hauptstücke Erklärungen, ohne Zweifel, weil er über Taufe und Abendmahl im minor das Nöthigste gesagt hatte. Dagegen tritt in jenen in der That das von Ehrenfeuchter betonte didaktische Element stark hervor; es wird z. B. die Dreieinigkeit, es werden die Grundattribute Gottes erklärt; während Luther das Volle und Ganze in seine Erklärung überträgt, findet Brenz es nöthig, mehr analysirend die einzelnen Begriffe zu bestimmen: was es heiße, an Christum glauben? was das Wort eingeborner Sohn — empfangen vom h. Geist — geboren aus der Jungfrau u. s. f. bedeute? Seine Erklärung freilich, was der Himmel sei (Frage: „In was Himmel ist Christus gefahren? Christus ist in keinem leiblichen Himmel oder in keinem sonderlichen Ort des Himmels allein geblieben, sondern, Eph. 4, 10, er ist über alle Himmel gestiegen, Hebr. 7, 26, er ist höher worden, denn der Himmel ist. Frage: Wofür wird aber der Himmel hier genommen, so wir sagen: aufgefahren gen Himmel? Der Himmel wird hier für die Höhe oder Alles, was über sich ist, genommen, gleichwie im Evangelio die Vögel

des Himmels genannt werden und wie wir von dem Thurm zu Babel sagen, daß derselbe bis in den Himmel gebaut worden sei, das ist über sich und in die Höhe“) — ist in keiner Beziehung glücklich gerathen und hat viel mehr die Rücksicht auf schweizerische Theologie als auf die Katechumenen zur Quelle. Man sieht dies auch daraus, daß er vorher nicht auch erklärt hat, was die Hölle sei, wozu wir im Vorbeigehen bemerken, daß Brenz in der explicatio die Höllenfahrt sehr verschieden von Luther nur deutet 1) als Ausdruck für die tiefste Dual, die Jesus vor seinem Verschenden erduldet (*descendit coram hominibus ad inferos, sed coram Deo incepit ad Deum ascendere*, daher auch 1 Petr. 3, 19 auf die Verbreitung des Evangeliums unter den Menschen auf Erden bezogen wird, *qui erant conclusi carcere impietatis*, was Petrus nur in Vergleichung bringe mit der Predigt der Buße zur Zeit Noahs); 2) gehöre zum *descensus ad inferos* noch die Grablegung (*descendere ad inferos est videri prorsus et omnino interire, quod germanice dicimus Zu Grundt gehen*). — Ganz eigenthümlich ist im Cat. maj. das Ineinanderarbeiten des B. U. mit dem Dekalog (3. B. „Was begehrtst du in dem Gebet, so du sprichst: geheiligt werde dein Name? Ich bitt, daß mir Gott wolle Stärke geben, zu erfüllen das andre Gebot“ 2c.), eine Verbindung, die nur scheinbar und an einzelnen Stellen eine Vereinfachung oder Concentrirung im didaktischen Interesse versprach, aber vielmehr den Unterricht erschwerte, weshalb Brenz selber diesen einmaligen Versuch in späterer Zeit nicht wiederholte. —

Sein dritter Katechismus, der 1536 in die erste evangelische Kirchenordnung Württembergs aufgenommen wurde, hat beides, B. U. und Dekalog, wieder gesondert, und zwar jetzt das B. U. vor den Dekalog gestellt. Auch diese Arbeit, die also den lutherischen Katechismus schon zum Vorgänger hatte, unterscheidet sich durch ihren strengen didaktischen Charakter von diesem; Erklärungen über Gottes Eigenschaften, über die Dreieinigkeit, Definitionen des Glaubens, des Gebets u. s. w., die Brenz für nöthig erachtet, hat Luther nirgends gegeben, weil er eigentlich davon ausgeht, im Katechismus solle das Kind wirklich betend bekennen oder bekennend beten, nicht aber darüber reflectiren müssen, wie das Gebet u. s. w. begrifflich zu bestimmen sei. Merkwürdig aber ist, daß Brenz in seinem vierten und letzten Katechismus, der 1559 in die große württemb. A.-O. übergegangen ist, entschieden zu seiner allerersten Form zurückkehrt; Erklärungen sind nur, wie dort, über Taufe und Abendmahl gegeben,

die übrigen Fragen bilden bloß den Anfang, den Schluß und die Verbindungsglieder zwischen je zwei Hauptstücken; von den drei Hauptstücken selbst wird bloß der Text ohne alle Zuthat gegeben. Offenbar hat Brenz, da indessen seine *explicatio* erschienen war, in welcher der didaktische Zweck sich so reichlich hatte verfolgen lassen, nunmehr dasjenige, was der Katechismus geben soll, von dem, was der Katechet mündlich zu lehren hat, ganz genau geschieden und sich deswegen für jenen wieder mit dem möglichst Einfachen begnügt. Daß er aber Luthers erklärende Zwischenfragen nicht mit aufnahm, wie es später die württembergische Kirche mit gutem Erfolg gethan hat (es ließ sich das jedenfalls leichter bewerkstelligen, als die in bester Absicht neuerlich geschehene Verschmelzung des lutherischen und des heidelberger Katechismus in Baden) — das hat ohne Zweifel nur den Grund, daß er fremdes Gut nicht annectiren wollte; einer Landeskirche stand solch ein combinatorisches Verfahren ganz wohl zu, nicht aber dem Verfasser selbst. Schließlich verdient noch erwähnt zu werden, wie Brenz im Vorwort zu der *explicatio*, S. 11, die Form der Darstellung in Frage und Antwort rechtfertigt. Er sagt, er habe diese angewendet, *partim, ut hoc quasi dialogo pueri inter se ipsi de Catechismo colloquerentur et conferrent, partim, ut hac occasione verus usus singularium partium Catechismi aliquo modo significaretur, ne, quod hactenus sive incogitantia sive superstitione factum vidimus, omnes Catechismi partes pro precatione indiscriminatim usurparentur*. Hiermit ist der didaktische Zweck der Vertheilung eines Lehrsatzes in Frage und Antwort wenigstens nach einer Seite gegensätzlich angedeutet; die Katechetik muß freilich weiter greifen und erkennt darin (wie auch in der Anwendung der Frage zum freien Lehrgespräch) die so wichtige Fixirung jedes einzelnen Lehrpunctes für den Schüler, daneben aber nicht minder den Grundcharakter aller Katechese, die Vereitlung und Befähigung zum Bekennen.

3. Die *explicatio*, die uns noch näher zu betrachten übrig bleibt, ist ein mit großer Liebe und Sorgfalt gefertigtes umfangreiches Werk, das zwar hie und da seinen Ursprung aus dem Studirzimmer nicht verleugnen kann (wie z. B. S. 11 und S. 176, wo beidemal dem Verfasser die Formel ent schlüpft: *quod felix faustumque sit*), das aber durchschnittlich ein großes Geschick im Alarmachen jedes Lehrartikels, in der Auflösung der kirchlichen Lehrformeln für das populäre Verständniß und auch, wo dies nicht ganz gelingt, wenigstens ein be-

wußtes, redliches Streben darnach zu erkennen gibt. Zwar ist das Ganze, mit ähnlichen Werken der Gegenwart verglichen, noch gar sehr in der Anschauung der Zeit befangen, wonach nicht erkenntnißmäßige Vermittelung des objectiven kirchlichen Lehrgehalts mit dem subjectiven, dem allgemein-menschlichen und speciell dem kindlichen Bewußtsein bezweckt wird, sondern in erster Linie Erzeugung und Festigung des evangelisch-religiösen Bewußtseins selbst, und dies in correcter Ausdrucksweise, um nicht durch mehrdeutige oder ungenaue Formulirung der Glaubensartikel die Katechumenen der Gefahr auszusetzen, daß sich falsche Vorstellungen in ihnen bilden, wodurch die Reinheit des religiösen Sinnes selbst vernichtet, im dogmatischen Irrthum die Frömmigkeit und damit die Seligkeit gefährdet würde. Aber es kommt doch bei Brenz das ethische Element überall, nur bald mehr, bald weniger klar herausgehoben, zu seinem Rechte, es ist ein gesunder praktischer Sinn, der sich überall geltend macht. Allein auch die Erkenntniß hat sich ihm unleugbar aufgedrungen, so wenig er sie zu einem bewußten pädagogischen Princip erhebt, so sehr es vielmehr nur ein richtiger Instinct zu sein scheint, der ihn leitet, — die Erkenntniß, daß nach rechter Lehrweise die christliche Wahrheit sich auch mit dem allgemein-menschlichen Bewußtsein ins Benehmen setzen, also auf mögliche Fragen der natürlichen Intelligenz in den Katechumenen Antwort geben müsse. Wie er in seiner Vorrede zu Melancthon's Catechesis puerilis zwei Dinge von der Katechese fordert, in welchen beiden Melancthon ein solcher Meister sei, *ut vix habeas, quem ipsi conferas*, nämlich 1) *methodus perspicua* und 2) daß *pietas doceatur* (*quod doces, pie doceas*): so stellt sich uns das zweite dar in jenem ethischen Zug, das erste aber sowohl in jener Verknüpfung der Katechismuslehre mit allgemeinen Elementen des Wissens, in den Versuchen, den Kindern auch Solches erst zu erklären und zu beweisen, was sonst einfach thetisch mitgetheilt und eingeprägt wurde, also, wie wir wohl sagen können, in mannigfachen Ansätzen zu einem rationellen Verfahren, als auch in der schon in den frühesten Katechismen, wie oben dargethan worden, sehr bemerkbaren Neigung, die einzelnen Begriffe zu analysiren, die Kinder zur Unterscheidung und Angabe ihrer wesentlichen Merkmale anzuleiten. Für diese Eigenschaften, die den Katecheten charakterisiren, die aber bei Brenz doch zugleich wieder mit ungebrochener Glaubenseinfalt verbunden sind, möge Folgendes als Beleg noch beigelegt werden.

1. Wenn die modernen Schulmethodiker an den kirchlichen Katechismen unter Anderm tadeln, daß da kein organischer Zusammenhang, kein lückenloser Fortschritt sei, daß nicht allgemeine Erörterungen über Religion und Christenthum, dann Beweise für das Dasein Gottes, besondre Sätze über die Bibel, Beweise für die Inspiration u. s. w. mitaufgenommen seien: so können sie unsern Brenz wenigstens nicht anklagen, daß er an alles dergleichen Methodologische nicht gedacht habe; wie er, nach dem schon oben Erwähnten, in den Katechismen selber einen Zusammenhang der einzelnen Hauptstücke herzustellen sucht, so bemüht er sich in der explicatio z. B. S. 260, die einzelnen Momente, die der dritte Hauptartikel des Symbolums umfaßt, in innere Verbindung zu bringen. Ebenso schickt er eine Art Prolegomena voraus; daß er dabei an Fragen vorbeigeht, mit denen jetzt jeder Gymnasiast, jeder Zögling eines Schullehrerseminars aufwarten kann, werden wir dem Reformator nicht zur Last legen wollen; für ihn und seine Zeit haben dieselben noch gar nicht existirt. Brenz geht in der That von der Religion überhaupt aus, um nämlich die Nothwendigkeit zu beweisen, daß jeder Mensch Religion haben müsse; es werden die verschiedenen Religionen verglichen und dabei die ausschließliche Wahrheit der christlichen dargethan, freilich mit Argumenten, die ein gutes Stück Glauben schon voraussetzen und durch die weder ein atheistischer Schneidergeselle noch ein stolzer Bramine sich würde überwiesen achten. Ferner wird nicht nur das Dasein Gottes zu beweisen gesucht, auch (S. 83) Gottes Name erklärt und seine Eigenschaften erörtert, sondern sogar (S. 79—81) eine Art historisch-kritischen Beweises für die Glaubwürdigkeit der biblischen Geschichtszählung unternommen. Läßt diese Argumentation auch sachlich manches Problem für uns ungelöst, so zeigt Brenz doch sogar hier, im Gebiete des populären Religions-Unterrichts, einen schärferen Wahrheitsinn, als wenn heutzutage wieder die Behauptung sogar für wissenschaftlich gelten will, es erweise sich auch die historische Wahrheit am Gewissen. Jenen nüchternen, verständigen Sinn erkennen wir auch darin, daß sich Brenz — wie ja Luther selbst gethan hat — (S. 93) dessen gänzlich enthält, die interpolirte Stelle in 1 Joh. 5, 7—8 als Beweis für die Trinität beizuziehen; ebenso, daß er (S. 386) der Dogologie am Ende des V. U. eine wenigstens zweifelhafte Echtheit zuschreibt. Bezeichnend für sein Streben nach Deutlichkeit, das sich aber bei ihm doch oft nur in einer Befriedigung der Vorstellungskraft, nicht aber im Blosslegen und Durchsichtigmachen des

Dogma's für das Denken genugguthun weiß, ist die Erklärung in der Christologie S. 124: *Christus sicut in coelo non habet matrem, ita in terra non habet patrem; Deus est sine matre, homo sine patre*; damit ist der kindlichen Phantasie wohl eine Vorstellung gegeben, die dieselbe reizt und sich leicht einprägt, die der Idee des Gottmenschen eine nähere Bestimmtheit gibt, aber erklärt ist damit allerdings in Wirklichkeit nichts.

2. Der ethisch=praktische Grundzug ertweist sich z. B. darin, daß er der Erklärung des Artikels: *crucifixus sub P. P.*, S. 154 ff., eine eingehende Erörterung darüber anfügt, daß und wie Christi Kreuz in uns selbst wirken müsse durch Kreuzigung des Fleisches; ebenso führt er S. 185 zum Artikel *resurrexit tertia die* den ethischen Satz aus: *fidem de resurrectione Christi sequitur novitas vitae*. Ebenso werden die Bitten des B. U. ethisch gewendet, z. B. S. 328: indem wir um die Verherrlichung des Namens Gottes bitten, machen wir unsern eigenen Namen zu nichts; S. 338: „Viele beten: Dein Reich komme, aber sie denken hinzu: erst wenn wir 30 Jahre lang unser eigen Reich gehabt haben.“ In der Erklärung des Dekalog verfolgt er die einzelnen aus den Geboten abzuleitenden Pflichten bis ins Casuistische, gibt aber andererseits beim 6. Gebot, S. 537, aus Anlaß der *mollities et nefandae libidines contra naturam* den praktischen Rath: *Sed prudens Catechista non debet in explicatione hujus particulae immorari, ne adolescentes aut etiam alii auditores curiositate excitati magis de tam foeda et immani libidine cogitare incipiant, quam ab ea deterreantur*. Sehr darum zu thun ist es ihm, alles Abergläubische zu beseitigen, so z. B. S. 112 den abergläubischen Gebrauch des Namens Jesu, abergläubisches Kniebeugen u. s. f., S. 463 das Sich=Besegnen, den Gebrauch von Amuleten; S. 158 spricht er mit einer anerkennenswerthen Nüchternheit über das Kreuzeszeichen; wenn dasselbe über die Getauften gemacht werde, so sei das, wenn nicht Aberglaube sich daran heste, *mos adhuc tolerabilis* gewesen; aber wenn man damit sich vor Teufeln schützen wolle, so sei das *non pietas, sed magia, ja impius usus*, was dann des Weiteren dargethan wird. Aber ebenso bezeichnend ist die für moderne Frömmigkeit fast anstößige, bekanntlich aber auch bei Luther sich findende Liberalität in Bezug auf manche Stücke kirchlicher Ascese; S. 488 erklärt es Brenz für *vel hypocritica superstitio vel judaica severitas*, wenn man es einem Hausvater verwehren oder verargen wollte, daß er, wenn ein= oder ein paarmal des Jahres ein Jahr=

markt in seiner Nähe auf einen Sonntag falle, denselben um seiner Haushaltung willen besuche; S. 538 spricht er sich aus Anlaß des 6. Gebots über öffentliche Tänze folgendermaßen aus: *Publicae quidem choreae, in honesto honestorum hominum conventu, ad testimonium publici gaudii institutae, per se licite fieri possunt. Ista autem conventicula, in quibus soli juvenes et puellae, aliquoties etiam noctu, convenire solent, omnino detestanda et fugienda sunt.*

— Bei diesem praktischen Sinn des Mannes fällt es um so mehr auf, daß das 6. Hauptstück, dessen Nachschub in den Katechismus doch Brenz selbst befördert hatte, von ihm so wenig praktisch behandelt wird; die Absolution fällt auch ihm ganz mit der Predigt zusammen, nur daß jene zu persönlicher Zueignung der Heilsverkündigung dient; dagegen welchen sittlichen Werth überhaupt das Bekennen eigener Sünde habe und wie es in concreto bewerkstelligt werden müsse, das bleibt unerörtert. Freilich ist das Bekennen in Bezug auf seinen reellen Inhalt auch nach Luthers Beichttheorie eigentlich gleichgültig, weshalb er ja auch den Magister Philippus und solche Leute, die wohl wissen, was Sünde ist, vom Beichten, d. h. vom Aussprechen eines Sündenbekenntnisses, dispensirt und dies nur für die Jugend und den Pöbel für nöthig hält, bevor die Absolution, die Hauptsache in der Beichte, der Trost für die erschrockenen Gewissen, ertheilt werden könne. Aber der Jugend hätte darum desto mehr eine Anleitung zum Bekennen zu Statten kommen müssen. Man sieht aber auch hieran, daß in der lutherischen Kirche über die Beichte noch keine volle Klarheit gewonnen war, — ganz natürlich, weil man zwischen Predigt und persönlicher Gnaden-Ankündigung, zwischen Cultus und Heilsordnung, zwischen liturgischem und Seelsorgerlichem nicht gründlich zu unterscheiden wußte.

3. Und so ist denn überhaupt, wie bemerkt, bei Brenz die didaktische Sorgfalt und die praktische Verständigkeit doch stets wieder mit einer rührenden Glaubenseinfalt verbunden. S. 141 erklärt er sorgfältig, warum im Glaubensbekenntniß sogar Pontius Pilatus genannt sei (zum Beweise, daß damit die Weissagung Daniels Cap. 9, 26 von den 62 Wochen genau erfüllt worden sei); überhaupt *non delectatur spiritus sanctus multiloquio, ubi non fuerit opus; cum igitur in describenda sepultura Christi sit multiloquus, dubium non est, quin res seria agatur.* Nach S. 424 hat Adam im Urzustand schon die ganze christliche Dogmatik inne gehabt; nach S. 413 sind die 10 Gebote am Sinai promulgirt worden von unserm

Herrn Jesus Christus; denn der Gottessohn ist's, der da sagt: ego sum dominus etc., er hat das Volk Israel aus Egypten geführt. Für uns Kinder des 19. Jahrhunderts ist diese ungebrochene, naive Einheit solch reiner Pietät gegen das Schriftwort und die daraus neu gewonnene oder darin gegründet befundene Kirchenlehre mit einem so hellen, fragenden Verstand ein wunderbarer Anblick; wir finden auch in diesem Stück Brenz mit Luther congenial, so zwar, daß Luther da, wo ein Conflict zwischen dem kritischen Verstand und dem im festen Manneswillen, im warmen Herzen gewurzelten Glauben nur von ferne droht, mit einer gewissen Vehemenz den „Meister Klügling“ zurückstößt, wogegen in der ruhigen Seele des Brenz solch ein Conflict gar nicht bis in die Nähe des Bewußtseins gelangt. Diese ungebrochene Einheit durch Machtsprüche oder künstliche Mittel zu restauriren, indem einfach drei Jahrhunderte aus unsrem Gedächtniß und ihre Wirkungen aus unsrem geistigen Leben gestrichen würden, ist unmöglich; aber wenn überhaupt noch eine Theologie als Wissenschaft bestehen und durch Predigt und Katechese auch für die Gemeinde, für die jeweilige Gegenwart, für das gesammte Volksleben und dessen echte Cultur segensreich wirken soll, so bleibt es unabänderlich unsre Aufgabe, den Weg zur Vermittelung der Gegensätze, zur Einheit von Glauben und Wissen, von persönlicher Pietät und objectiver Wahrheit in höherer Potenz zu suchen, ohne uns durch das Geschrei von rechts und links und durch die Fehltritte der jenen Weg mit uns Suchenden beirren zu lassen. Und in seiner Weise ist uns, wie wir sahen, auch hierin Brenz ein edler Vorgänger gewesen.

Das Proömium des Lucasevangelium.

Von

Dr. Wilibald Grimm,
Professor der Theologie zu Jena.

Ob schon das Proömium des Lucasevangelium seinem Wortverstande nach dem unbefangenen Ausleger kaum Schwierigkeiten bieten kann, so hat es doch im Ganzen, wie im Einzelnen die mannichfaltigsten und zum Theil einander ganz entgegengesetzte Auffassungen erfahren. Der Grund solcher Verschiedenheit liegt bei den älteren Theologen in apologetisch=dogmatischer Befangenheit, bei den meisten Neueren in dem Streben, den Inhalt des kleinen, aber zur Kenntniß der ältesten evangelischen Geschichtserzählung äußerst wichtigen Abschnitts mit ihren Vermuthungen und Theorien über die Entstehung, die Zeitfolge und das Verwandtschaftsverhältniß der schriftlichen Evangelien in möglichsten Einklang zu bringen oder doch die gegen solche Theorien in dem Abschnitt sich erhebenden Instanzen zu beseitigen oder möglichst abzuschwächen ¹⁾. Bei dem auch noch in der Gegenwart fortdauernden Zwiespalte der Ansichten dürfte eine ausführlichere Auslegung des Einzelnen und eine erneute historisch=kritische Erwägung des Ganzen, wie ich sie in Nachstehendem versuchen werde, nicht unangemessen sein, zumal da sie Gelegenheit geben wird, nicht nur die Geschichte der Auslegung und den sprachlichen Apparat zu vervollständigen, sondern auch auf einige bisher theils übersehene, theils nicht gehörig beachtete Momente aufmerksam zu machen.

Außer den Commentaren kommen folgende mehr oder weniger ausführliche Erörterungen des Abschnitts in Betracht: Schlaeger, *De dedicatione evangelii Lucae*, cap. I, 1—4. Helmst. 1728. — Gottl. Jachmann, *Spicilegium observationum in prooemium secundum Lucam*. Lips. 1750. (Diese Schrift kannte ich nur dem

¹⁾ Reuß, *Geschichte der h. Schriften Neuen Testaments*, S. 194, 4. Aufl.: „Wenige Abschnitte des N. T. sind vielfacher und für alle denkbaren Systeme erklärt und zurecht gelegt worden.“

Titel nach.) — Koenigsmann, *De fontibus commentariorum sacrorum, qui Lucae nomen praeferunt, deque eorum consilio et aetate*. Altonae 1798, wiederholt in Pott, *Sylloge commentationum theologicarum*, Vol. III, p. 215 seqq. — Ziegler, *Ideen über den Ursprung der drei ersten Evangelien*; in Gabler, *Neuestes theologisches Journal*, 4. Bd. (1800), 5. Stück, S. 417 ff. — Hug, *Einleitung in die Schriften des N. T.* (4. Aufl.), Bd. II, S. 115—125. und S. 128—131. — Hnr. Aug. Schott, *De prooemio evangelii Lucae ejusque usu in quaestione de fontibus evangeliorum tractanda*. Jen. 1828. — Wilke, *Der Urevangelist* (Dresd. u. Leipz. 1838), S. 108—120. — Gfrörer, *Die heilige Sage* (Stuttg. 1838), Thl. I, S. 33—86. — Schneedenburger, *Ueber den Zweck der Apostelgeschichte* (Bonn 1841), S. 5—17. — Thiersch, *Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik der neutestamentlichen Schriften* (Erlangen 1845), S. 162—177 und dazu Anmerk. S. 203—211. — Kretzschmar, *De prooemio evangelii Lucae*; in Räußer, *Biblische Studien von Geistlichen des Königreichs Sachsen*, Jahrg. 1846, S. 118—151. — Baur, *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien* (Tübingen 1847), S. 516—522. — Ebrard, *Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte* (2. Aufl., Erlang. 1850; die dritte Auflage dieses Werkes stand mir nicht zu Gebote), S. 135. — R. R. Köstlin, *Ursprung und Composition der synoptischen Evangelien* (Stuttgart 1853), S. 132 ff. — Lelebusch, *Die Composition und Entstehung der Apostelgeschichte* (Gotha 1854), S. 28 f. — Aberle in der *Theologischen Quartalschrift*, 1856, S. 217 ff.; 1863, S. 98 ff. — Holzmann, *Die synoptischen Evangelien* (Leipz. 1863), S. 243—248. und S. 398 f. — Vergl. außerdem die kürzeren Bemerkungen von Lessing, *Neue Hypothese über die Evangelisten*, S. 45—48.; in Lessing, *Sämmtliche Schriften*, Bd. 17. (Berl. 1793). — Ruhn in den *Jahrbüchern für Theologie und christliche Philosophie*, Jahrg. 1836, 1. Heft, S. 36 ff. — Gelpke in Fichte, *Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie*, 4. Bd., 2. Heft (1839), S. 268 ff. — Lang in den *Zeitschriften aus der reformirten Kirche der Schweiz*, 1869, S. 166—168.

Wir geben die Untersuchung in zwei Theilen, deren erster die Worterklärung des Abschnitts, der zweite die historisch-kritische Erwägung und Verwerthung desselben enthalten wird, d. h. die Erörterung der Fragen, zu welchen der Abschnitt Anlaß bietet, so wie der Folgerungen, die sich aus ihm ziehen lassen. Ich schicke die Bemerkung

voraus, daß ich keinen Grund sehe, an der Richtigkeit der kirchlichen Ueberlieferung, nach welcher Lucas, der spätere Reisebegleiter und Gehilfe des Paulus, das dritte kanonische Evangelium und die Apostelgeschichte verfaßt hat ¹⁾, zu zweifeln, indem die gegen diese Ueberlieferung hauptsächlich von der Tübinger Schule versuchte Beweisführung keinen Einfluß auf mich zu gewinnen vermochte.

I.

Bei Erklärung des Einzelnen setze ich einstweilen voraus, daß das Proömium nur auf das Evangelium, nicht zugleich auf die Apostelgeschichte sich bezieht. Den Beweis dafür werde ich im zweiten Theile unter Nr. 1. versuchen.

Vers 1. *Ἐπειδήπερ*, seit Thuchydides häufig bei den Attikern, so wie bei späteren Schriftstellern (s. Alberti, *Observationes philol.* in N. T. Hamb. 1725, p. 184), in der biblischen Gracität nur hier, weil ja nun einmal, da doch einmal, quandoquidem; Itala und Vulgata: quoniam quidem, welche Partikel „dem, was in den Nachsatz gestellt ist, das Befremdliche nehmen soll und also anzeigt, daß, weil einmal das Eine geschehen ist, das Andere nun auch geschehen könne, auf dieselbe Art dieses, wie jenes“ (Wilke a. a. O. S. 109.). — *ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν*] ἀνατάσσειν, der Reihe nach ordnen, in rechter Ordnung aufstellen, als Medium in der Profangracität bis jetzt nur bei Plutarch de sollert. animal. c. 12. nachgewiesen von einem Elephanten, der das ihm Gelehrte aus eigenem Antrieb für sich der Reihe nach wiederholte und einübte: *ὧσθη νυκτὸς αὐτὸς ἀφ' ἑαυτοῦ πρὸς τὴν σελήνην ἀναταττόμενος τὰ μαθήματα καὶ μελετῶν*, — von Schriften bei Jrenäus 3, 21, 2, p. 534 seq. ed. Stieren: „ἐνέπνευσεν (ὁ Θεὸς) Ἐσδρα τῷ ἱερεὶ — τοὺς τῶν προγεγονότων προφητῶν πάντας ἀνατάξασθαι λόγους καὶ ἀποκαταστήσαι τῷ λαῷ τὴν διὰ

¹⁾ Vergl. Ewald, Die Gewißheit der Abkunft der Apostelgeschichte und des dritten Evangeliums von Lucas; in seinen Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft, IX, S. 49 ff. Güder Art. Lucas in Herzog Theol. Realencyklop. Bd. VIII. Auch Reim, Geschichte Jesu von Nazara, I, S. 81., zweifelt nicht an der lucanischen Abfassung des dritten Evangelium; er bezeichnet S. 42. die Apostelgeschichte als die „zweite Hälfte des Werkes des Evangelisten Lucas“, läßt aber unter Berufung auf Kol. 4, 14., Philom. 24., 2 Tim. 4, 11. den Lucas erst in Rom mit Paulus bekannt werden und leugnet folglich die Identität des Lucas mit dem Verfasser der Wir-Erzählungen in der Apostelgeschichte, ohne über die Person des Letzteren eine Meinung auszusprechen.

Μωσέως νομοθεσίαν." — ἀνατάσσεισθαι διήγησιν, eine geordnete Erzählung zusammenstellen und zwar mit eigener Kraftanwendung, denn ἀνατάσσεισθαι wird in dieser Redensart am natürlichsten als dynamisches Medium gefaßt (s. Krüger, Grammatik, §. 52, 8.; Kühner, Gramm. §. 398, Anmerk. 3.). Eusebius, Kirchengeschichte 3, 24, 15., reproducirt das hier Gemeinte mit ποιῆσθαι διήγησιν. — Διήγησις, Erzählung, bei den Griechen seit Platon, in der biblischen Gräcität öfter bei Sirach (vergl. Wahl, Clavis librr. apocrr. unter d. B.), 2 Macc. 2, 33. 6, 17.; vergl. auch Joseph. de vita sua 65.; von Erzählungen evangelischen Stoffes bei Eusebius, Kirchengeschichte 3, 24, 7. 3, 39, 9.; τῶν τοῦ κυρίου λόγων διηγήσεις, ibid. §. 12. Da die von Lucas gemeinte διήγησις dem περὶ τῶν — πραγμάτων zufolge eine größere Zahl πράγματα umfaßte und Lucas in Vers 3. sein eigenes Unternehmen mit dem der πολλοί in Eine Linie stellt, so muß das Wort wie in 2 Macc. 2, 33. und Joseph. de vita sua 65. die Erzählung einer Reihe ihrem Inhalte und Charakter nach verwandter und zu einander gehöriger Facta bezeichnen; es können also nicht, wie Ehrard (a. a. O. S. 806.) will, „kleinere fragmentarische Aufzeichnungen“ gemeint sein, eine Erklärung, die mit Recht nirgends Zustimmung gefunden hat. Ohnedieß hätte die Aufzeichnung einzelner Erzählungen kaum durch ἀνατάσσεισθαι, sondern nur durch ἀναγράφαι bezeichnet werden können, denn die Anordnung einer einzelnen Erzählung ist ja durch ihren Inhalt von selbst gegeben. Das besagte logische Verhältniß zwischen B. 1 f. zu B. 3. läßt es auch nicht zu, mit Dr. Paulus im Theologisch-exegetischen Conservatorium (Heidelb. 1822) I, S. 165. u. 168. ἀνατ. διήγησιν von einer geordneten mündlichen Erzählung zu verstehen und den Singular διήγησιν in der Art zu premiren, als ob die sämtlichen πολλοί nur Eine und dieselbe διήγησις zusammengestellt hätten. Eine derartige mündliche Aneinanderreihung vieler Erzählungsstücke ist ein auf völligem Nichtverständniß der Art des mündlichen Unterrichts im apostolischen Zeitalter beruhendes Uebing; vergl. unten Thl. II, Nr. 3. und Wilke a. a. O. S. 110 f. Der Singular διήγησιν ist vielmehr distributiv zu fassen: Jeder der πολλοί machte seine eigene διήγησις, vergl. Winer, Gramm. §. 27, 1. — ἐπιχειρεῖν, Hand anlegen, unternehmen, beginnen, und da nicht jedem Beginnen der Erfolg gesichert ist, versuchen, wozu die Handlung oder Sache, die einer unternimmt oder versucht, im Infinitiv oder Dativ, von den Attikern auch im Accusativ gesetzt wird.

Nach Euthymius Zigabenus soll das Wort den bloß gemachten, aber nicht gelungenen Versuch bezeichnen¹⁾; nach Origenes, Ambrosius, Theophylakt²⁾, Calovius gelang der Versuch den πολλοῖς deshalb nicht, weil sie der Inspiration entbehrten, deren die kanonischen Evangelisten sich erfreuten. Auch noch Kühnöl, Credner (Einleitung in das N. T. I, S. 157.), Olshausen, Rekebusch (a. a. O. S. 31 f.) finden in ἐπιχειρεῖν einen tadelnden Seitenblick (wie auch Luther: „sich unterwunden haben“; dagegen die Züricher Bibel: „unternommen haben“). Allein Tadelnswerthes kann nur in der Handlung oder Sache liegen, die einer unternimmt oder versucht, wie in ἐπεχειροῦν αὐτὸν ἀνελεῖν, Apstg. 9, 29., oder in τὰ αἰσχροῦ ἐπιχειρεῖν, Xen. Cyr. 6, 1, 41.; φαῦλοι δέ τινες ἄνθρωποι διαβάλλειν μου τὴν ἱστορίαν ἐπικεχειρήκασι, Jos. c. Ap. 1, 10., so wie auch erst aus dem Zusammenhange sich ergeben muß, ob ein Versuch mißlungen ist, wie in Apstg. 9, 29. 19, 13. Der Gegenstand der Unternehmung oder des Versuchs kann aber auch etwas Lobenswerthes sein; vergl. Xen. Cyr. 2, 2, 23: ἄγειν ἐπιχειροῦσιν οἱ μὲν καλοὶ καγαθοὶ ἐπὶ τὰ καλὰ καγαθὰ, οἱ δὲ πονηροὶ ἐπὶ τὰ πονηρά. An sich enthält das Verbum weder Lob noch Tadel, sondern ist ein ῥῆμα μέσον, wie besonders aus der eben angeführten xenophontischen Stelle sich ergibt. Lucas konnte aber um so weniger gewillt sein, das Unternehmen der πολλοί zu tadeln, als

¹⁾ Ἐνέφηνέ (ὁ Λουκᾶς) τινὰς ἐπιχειρήσαντας μὲν ἀναγράψασθαι εὐαγγέλιον, πόρρω δὲ τῆς ἀληθείας ἀποπλανηθέντας.

²⁾ Origen. hom. in Luc. 1: „Hoc quod ait „conati sunt“ latentem habet accusationem eorum, qui absque gratia spiritus sancti ad scribenda evangelia prosilierunt. Matthaeus quippe et Marcus et Joannes et Lucas non sunt conati scribere, sed spiritus sancti pleni scripserunt evangelia.“ — Ambrosius, Commentar. in Luc.: „Multi conati, sed gratia dei destituti sunt.“ — Theophylact.: οἱ τοιοῦτοι οὖν ἐπεχειρήσαν μόνον, οὐ μέντοι καὶ ἐτελείωσαν. καλῶς οὖν εἶπεν ὁ Λουκᾶς, ὅτι οἱ πολλοὶ ἐπεχειρήσαν. Οἱ μέντοι ὀλίγοι, οἷον ὁ Ματθαῖος, ὁ Μάρκος, οὐκ ἐπεχειρήσαν μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐτελείωσαν. τὸ γὰρ τελειοποιῶν πνεῦμα εἶχον. — Auch Eusebius, K.-G. 3, 24, 15., findet in den Worten des Lucas einen Tadel der πολλοί, indem er bemerkt: ὁ Λουκᾶς ἀρχόμενος καὶ αὐτὸς τοῦ κατ' αὐτὸν συγγραμματος τὴν αἰτίαν προῖθηκε, δι' ἣν πεποίηται τὴν σύνταξιν· δηλῶν, ὡς ἄρα πολλῶν καὶ ἄλλων προπετέστερον ἐπιτετηδευκότων διήγησιν ποιήσασθαι ἂν αὐτὸς πεπληροσφόρητο λόγων, ἀναγκαίως ἀπαλλάττων ἡμᾶς τῆς περὶ τοῖς ἄλλοις ἀμφοτέρωθεν ὑπολήψεως τὸν ἀσφαλῆ λόγον ὥν αὐτὸς ἱκανῶς τὴν ἀλήθειαν κατεῖληκε, ἐκ τῆς ἅμα Παύλῳ συνουσίας τε καὶ διατριβῆς καὶ τῆς τῶν λοιπῶν ἀποστόλων ὁμιλίας ὠφελημένος διὰ τοῦ ἰδίου παρέδωκεν εὐαγγελίου.

er B. 3. das seine dem ihrigen an die Seite stellt und nach Thiersch's (a. a. D. S. 166.) richtiger Bemerkung statt *ἔδοξε καὶ μοί* auch hätte sagen können *ἐπεχείρησα καὶ γὰρ*, gleichsam: „auch ich war so kühn, an ein so großes Unternehmen Hand anzulegen“. Er kann damit nur das Schwierige und bei der Erhabenheit des Gegenstandes sittlich Verantwortungsvolle des Unternehmens bezeichnen wollen. Wird doch *ἐπιχειρεῖν* auch sonst gerade von schriftstellerischen Versuchen und Unternehmungen gebraucht; so in der von Joh. Chr. Wolf angeführten Stelle des Hippokrates de vet. med. zu Anfang: *ὁκόσοι ἐπεχείρησαν περὶ ἰατρικῆς λέγειν ἢ γράφειν*, — besonders von geschichtlichen Darstellungen, wie bei Polyb. 12, 28, 3: *ὅταν οἱ πραγματικοὶ τῶν ἀνδρῶν γράφειν ἐπιχειρήσωσι τὰς ἱστορίας*, und von seinem eigenen Werke: *γράφειν, ἀναγράφειν ἐπιτεχειρήκαμεν*, 3, 1, 4. und 2, 37, 4., bei Josephus dagegen von geschichtsschreiberischen Unternehmungen, die allerdings, aber doch nur kraft des Zusammenhangs (c. Ap. 2: *οἱ τὰς ἱστορίας ἐπιχειρήσαντες συγγράφειν παρ' αὐτοῖς*, d. i. *τοῖς Ἑλλήσιν*, von den griechischen Logographen) als mißlungen oder (wie de vita sua §. 65. vom Werke des Justus von Tiberias: *Ἰουστός συγγράφειν ἐπιχειρήσας τὰς περὶ τούτων πράξεις*) als böswillig anzusehen sind.

περὶ τῶν ἐν ἡμῖν πεπληροφορημένων πραγμάτων] Nicht ohne Schwierigkeit ist das nur der biblischen und kirchlichen Gracität angehörige *πληροφορεῖσθαι*. Flacius, Pastor, Kühnöl, Gfrörer (a. a. D. S. 41.) nehmen als Grundbedeutung an *plenis velis ferri*, als ursprünglich von Schiffen gebraucht, Kühnöl vergleicht *ἐνθυφορεῖσθαι*, *recto cursu ferri*, und *κυκλοφορεῖσθαι*, in orbem ferri. Gfrörer erklärt demnach *πράγματα πεπληροφορημένα* durch „Begebenheiten, die einst (?) mit vollen Segeln einhergefahren sind, d. h. die sich unter uns ereigneten, mit dem Nebebegriff göttlicher Kraft und großen Aufsehens vor der Welt“, und Kretschmar (p. 129 seq.) durch *res cum vi aliqua in omnium conspectu factae*. Auch Hug (Einleit. II, S. 117.) hat wohl hieran gedacht mit seiner Uebersetzung: „welche unter uns lautkundig geworden sind“. Allein diese angebliche Grundbedeutung läßt sich mit keinem Beispiel belegen und Flacius (Clavis S. Sac. ed. Musacus, Jen. 1674, p. 924), der sie zuerst annahm, that dies nicht ohne Beifügung eines bescheidenen „opinor“¹⁾. Die Vergleichung von

¹⁾ Schon Joh. Conr. Schwarz, *Commentarii critici et philologici lin-*

δορυφορέω, τοξοφορέω, μισθοφορέω gewährt keine Hülfe, wohl aber die von σπονδηφορέω, eine σπονδή darbringen, καρποφορέω, Frucht tragen oder bringen, τελεσφορέω, volle Reise bringen, zur vollen Reise bringen. Demnach wird πληροφορέω bedeuten voll bringen, dies kann sein Volles darbringen, in Fülle bringen oder **zur** Fülle bringen, voll machen. Nur die zweite Bedeutung ist nachweisbar in den Redensarten τὴν διακονίαν πληροφορεῖν, den Dienst genau und vollständig verrichten (ähnlich wir: ein Amt ausfüllen), 2 Tim. 4, 5.; πληροφορεῖν τὸ κήρυγμα, eben- daselbst B. 17. (wo Codd. F.G. πληροῦν bieten), τὸ αἷτημα, die Bitte vollständig erfüllen oder gewähren, Dekumenius in epist. Jacobi 1. In diesem Sinne enthält der Ausdruck eine Verstärkung des Begriffs πληροῦν, vergl. πληροῦν τὸ εὐαγγέλιον, Röm. 15, 19. Mit Personalobject bedeutet es: einen mit einer Gesinnung, Stim- mung oder Neigung vollständig erfüllen oder durchbringen. So zuerst LXX. Kohel. 8, 11: ἐπληροφορήθη (hebr. מִלֵּא) καρδία νιῶν τοῦ ἀνθρώπου ἐν αὐτοῖς τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρόν, — ferner πεπλη- ροφορημένος ἀγάπης, Clem. Rom. 1 Cor. 54. (vergl. πληροῦν τινα χαρᾶς, Röm. 15, 13.), besonders: einen mit einer Ueberzeugung erfüllen, vollständig überzeugen; so absolut im Passiv Koloss. 4, 12. (im Lachmann-tischendorf'schen Texte), Röm. 14, 5. Euseb. R.-G. 2, 23, 14.; unter Beifügung des Gegenstandes der Ueberzeugung mit ὅτι, Röm. 14, 21.; πληροφοροῦσθαι, ὅτι εἰς θεός ἐστιν, Ignat. ad Magnes. 8.; mit περί und Genitiv, περί πάν- των με ἐπληροφόρησεν, Clement. homil. 1, 20.; πληροφοροῦσθαι περὶ τῶν τῆς θεοσεβείας παργελμάτων, ibid. 11, 17. ¹⁾); mit Angabe des Gegenstandes, in welchem der volle Glaube und das volle Ver- trauen sich gleichsam fixirt: πεπληροφοροῦσθαι ἐν τῇ γεννήσει καὶ τῷ πάθει καὶ τῇ ἀναστάσει (τοῦ Χριστοῦ), Ignat. ad Magn. c. 11.; mit Angabe des Gegenstandes, auf welchen Beides sich richtet: πεπλη- ροφοροῦμένους εἰς τὸν κύριον ἡμῶν, Ignat. ad Smyrn. c. 1. Beispiele

guae graecae N. T. divini (Lips. 1733), p. 1111. bemerkt unter πληροφορέω: „Vulgo creditur de navibus dici, quae plenae velis feruntur. Nobis magis verisimile videtur, a frugibus vel herbis et plantis arboribusve plenissimum fructum ferentibus petitam esse translationem.“

¹⁾ In abgeschwächtem Sinn: vollständig zeigen oder belehren: ἐκ τῶν νῦν τοὺς κριτικὸν νοῦν ἔχοντας πληροφορῶν φαίνεται (ὁ θεός), Clem. hom. 1, 11.; τοῦτο δὲ αὐτὸ οὕτως ἔχει, βουλευθεὶς τοὺς προσπεφυγότας μοι πληροφορῆσαι, διὰ τί κτλ., ibid.

aus kirchlichen Schriftstellern des Mittelalters giebt der nordamerikanische Theolog Sophocles in seinem *Greek lexicon of the roman and byzantine periods* (Boston 1870), p. 896 ¹⁾. Viele Ausleger entscheiden sich nun für diese Bedeutung auch in unserer Stelle und erklären demnach τὰ πεπληροφ. ἐν ἡμῖν πράγματα „die unter uns zu voller Beglaubigung und Ueberzeugung gelangten Thatsachen“. So die Peshito, Origenes (res quae sunt confirmatae in nobis, — quae in nobis manifestissime sunt compertae, nach Rufin's Uebersetzung), sicher auch Eusebius (vergl. oben S. 37, Anm. 2.), ferner Theophylakt (πεπληροφορημένων εἶπε πραγμάτων· οὐ γὰρ ἀπλῶς κατὰ ψιλὴν παράδοσιν εἰσι τὰ τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ' ἐν ἀληθείᾳ καὶ πίστει βεβαία καὶ μετὰ πάσης πληροφορίας), Euthymius Zigabenus (es sei s. v. a. περὶ τῶν βεβαιωθέντων ἐν ἡμῖν), Erasmus, die Zürcher Bibel, Flacius, Camerarius (Notatio figurarum sermonis in IV evangg. et scriptis apostol. zu d. St.), Strigel (Hypomnemata in N. T. zu d. St.), Beza, Maldonatus, Grotius, J. Chrstph. Wolf, J. Conr. Schwarz (im oben S. 38. Anm. 1. angeführten Werke), Bengel, J. D. Michaelis, Ziegler, Schleusner, Kühnöl, Wahl, Olshausen, Meher (4. u. 5. Aufl.), Edw. Robinson (Greek and english lexicon of new test., New York 1863, unt. d. Wort), Ewald, Weizsäcker (Untersuchungen über die evangel. Geschichte, S. 12.) und Andere. Allein wenn auch πεπληροφόρηται bedeutet „ich bin überzeugt“, so kann doch deshalb πρᾶγμα πεπληροφ. nun und nimmermehr eine Sache bezeichnen, von der man überzeugt ist. Vielmehr kann τὰ πεπληροφ. πράγματα nur die vollbrachten Dinge bedeuten in der Art, daß die Begebenheiten nach ihrem vollständigen Verlauf und Abschluß gedacht werden, „res perfectae, plane absolutae, consummatae, quatenus tota earum series continua spectatur ab initio inde usque ad discessum Christi ex his terris“, Schott l. c. p. 6. So schon Itala und Vulgata (rerum, quae in nobis completae sunt), Luther („von den Geschichten, so unter

¹⁾ Diese Bedeutung wurde sonst auch mit zwei Beispielen aus der Profangräcität belegt, mit Isocr. Trapezit. c. 6: ἐμὲ δὲ πολλῶν ἀκούοντων ἔχαρον πληροφορηθεὶς γεγενῆσθαι μηδὲν κεντῆσθαι, und Otesiae Excerpt. 38: πολλοῖς οὖν λόγοις καὶ ὄρκοις πληροφορησάριες Μεγάβυζον. Allein in der ersten Stelle ist das Wort längst als unecht erwiesen, in der zweiten aber gehört dasselbe schwerlich dem Ktesias, sondern dem Epitomator an; vergl. Bleek, Brief an die Hebräer, Thl. II, 2, S. 233 f.

uns ergangen sind“), Mill, Königsmann, Dr. Paulus, Bretschneider, Meher (1. u. 2. Aufl.), de Wette, Wilke, Baumgarten-Crusius, Ehrard, Bleek, Bunsen u. A. Vergleiche das ähnliche *ὡς ἐπληρώθη ταῦτα*, Apstg. 19, 21. — Gegen eine andere Auslegung, „die unter uns erfüllten Dinge“, nach welcher in dem Ausdruck auf die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen vom Messias in den Lehren, Thaten und Schicksalen Jesu Bezug genommen werden soll (so Lessing a. a. O. S. 34 f., Ruhn S. 35., Schneckenburger S. 13 f., Thiersch S. 164., Lefebusch S. 13., Strauß, Leben Jesu für das Volk, S. 52.), spricht nicht nur, daß *πληροφροεῖν* in diesem Sinne nirgends, weder in der biblischen noch in der kirchlichen Gracität, nachzuweisen ist, sondern auch, daß Lucas eine Beziehung auf jene Weissagungen wohl besonders bemerkbar gemacht haben würde, etwa so: *περὶ τῶν ἐν ταῖς ἀγίαις γραφαῖς προηγγελµένων καὶ ἐν ἡµῖν πεπληροφορηµένων*. — Uebrigens ist zu dem Ausdruck *διήγησις περὶ τῶν πραγµάτων* zu vergleichen *ἐξήγησις τῶν πραγµάτων* bei Poljb. 1, 3, 9. — Durch nichts gerechtfertigt war es, wenn Lessing a. a. O., unter Beistimmung Storr's (Zweck der evangel. Geschichte, S. 357.), aus unserem Verse den Schluß zu ziehen geneigt war, daß das älteste Urevangelium und seine verschiedenen Bearbeitungen die Aufschrift *διήγησις περὶ τῶν ἐν ἡµῖν πεπληροφορηµένων πραγµάτων* geführt hätten.

ἐν ἡµῖν] unter uns, ist nicht so zu fassen, als ob Lucas mit zu den Augenzeugen der evangelischen Thatfachen gehört habe, denn in Vers 2. unterscheidet er sich von ihnen, sondern es steht in dem Sinne von inter Christianos. Vergleichen läßt sich die bekannte Stelle Justin's Dial. c. Tryph. c. 81: *παρ' ἡµῖν ἀνὴρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης* —, *προεφάρτευσεν*. Lucas sagt *ἐν ἡµῖν* mit demselben Rechte, wie der heutige Deutsche sagen kann: „unter uns hat Bonifacius gewirkt“. Aus dem *ἐν ἡµῖν* darf daher weder auf das Geburtsland des Lucas, noch auf den Ort der Abfassung seines Evangelium geschlossen werden, als ob eins oder das andere Palästina gewesen sei, wie Letzteres Gfrörer (S. 45 ff.) aus dem Ausdruck darzuthun suchte, eine Ansicht, die schon dadurch widerlegt wird, daß *ἡµῖν* in Vers 2. doch jedenfalls in demselben Sinne und Umfange zu nehmen ist, wie Vers 1., zur Zeit der Abfassung unseres Evangelium aber die evangelischen Thatfachen nach allen Richtungen hin weit über Palästina's Grenzen hinaus verkündigt worden waren. Gegen Gfrörer vergl. Kretschmar a. a. O. S. 130 ff.

Vers 2. In Erklärung dieses Verses gehen wir aus vom Subject *οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται τοῦ λόγου*. Daß *τοῦ λόγου* nicht mit Origenes, Ambrosius, Euthymius ¹⁾, Gomarus, Camero, Rudw. Cappellus (diese drei bei Wolf), Calov., Wolf, Stein (Commentar über Lucas, Halle 1830) von Christus als dem hypostatishen Logos (vergl. *ὑπηρέται Χριστοῦ* 1 Kor. 4, 1.) verstanden werden kann, erhellt schon daraus, daß dieser johanneische Begriff den drei ersten Evangelien gänzlich fremd ist. Andere, wie Erasmus, Beza, Grotius, Rhyple, Königsman, Dr. Paulus, Kühnöl, Kühn (a. a. O. S. 36.), de Wette (1. u. 2. Aufl.), Bleek, verstehen *τοῦ λόγου* von „der Sache, um die es sich handelt“ (vergl. Apstg. 8, 21. 15, 6.), also von den evangelischen Begebenheiten, wozu man passend vergleicht Apstg. 26, 6: *σὲ ὑπηρέτην καὶ μάρτυρα ὧν τε εἶδες, κτλ.* Diese Erklärung hat zwar das für sich, daß nach ihr *τοῦ λόγου* in gleichem Verhältniß auf *αὐτόπται* und *ὑπηρέται* bezogen wird, indessen unbedingt geboten ist sie dadurch nicht, und wenn man bedenkt, daß in den zahlreichen Stellen des N. T., wo von einer Verkündigung (*λαλεῖν*), Anhörung, Annahme (*δέχεσθαι*) des λόγος die Rede ist, λόγος immer das Wort Gottes oder die Heilslehre bezeichnet, so wird man mit den allermeisten Auslegern, auch de Wette, 3. Aufl. (vergl. Ewald, Jahrbücher II, S. 183.), diesen Gebrauch auch hier anzunehmen, zu *αὐτόπται* aber aus dem Vorigen *τῶν πραγμάτων* zu ergänzen haben. *ὑπηρέται τοῦ λόγου* sind aber Diejenigen, die von Gott mit dem Dienst beauftragt sind, als Prediger den Inhalt des Wortes zur Anerkennung unter den Menschen zu bringen; man vergleiche *διάκονος τοῦ γραμματος, τοῦ πνεύματος* in 2 Kor. 3, 6. — *ἀπ' ἀρχῆς* erklären Königsman, Meher, de Wette, Bleek, unter Berufung auf Joh. 15, 27. 6, 64. 16, 14., „vom Amtsantritte Jesu an“ ²⁾, weil durch die Einheit des Artikels vor *αὐτόπται κτλ.* die Identität

¹⁾ Origenes a. a. O.: „Apostoli ipsi viderunt sermonem, non quia adspexerant corpus domini salvatoris, sed quia Verbum viderunt. Si enim iuxta corpus vidissent Jesum, — ergo et Pilatus, qui condemnavit, sermonem dei vidit et Judas proditor et omnes qui clamaverunt crucifige, crucifige eum — talem dei viderunt sermonem. Sed absit, ut quisquam incredulus sermonem dei viderit. Videre sermonem dei tale est, quale salvator ait: „qui videt me, vidit et patrem, qui misit me.““ Ebenso Ambrosius. — Euthymius: λόγον δὲ τὸν Χριστὸν ἐνταῦθα ἡγοῦν, ὡς αὐτὸς τοις διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως.

²⁾ Euthymius Sig.: ἀπ' ἀρχῆς τῶν θανάτων καὶ τῶν δογμάτων, was

der Personen angezeigt werde, unter den „Dienern des Wortes“ aber die Eltern Johannis des Täuflers und Jesu und andere Zeugen des auf die Geburt der beiden großen Männer Bezüglichen sich nicht befunden haben können. Wäre aber dieser Grund entscheidend, so müßte die ἀρχή nach Marc. 1, 1., Apstg. 1, 22, vergl. mit 10, 36—41., vielmehr in den öffentlichen Auftritt des Täuflers gesetzt werden. Allein da ἀπ' ἀρχῆς augenscheinlich dem ἀνωθεν in Vers 3. entspricht (wie denn auch Apstg. 26, 4 f. beide Ausdrücke alterniren) und Lucas sein Werk mit der Erzählung von der Geburt des Täuflers und Jesu beginnt, so ist die gewöhnliche Erklärung des ἀπ' ἀρχῆς „von der Geburt des Täuflers und Jesu an“ vorzuziehen. Der größtentheils mythische Charakter der zwei ersten Capitel des Evangelium ist kein Grund dagegen, denn jedenfalls hielt Lucas den Inhalt dieser Capitel für wirkliche Geschichte, welche auf die Berichte von Augenzeugen, wie den Eltern des Täuflers und Jesu, zurückgehe. Welch' ein Zeitpunkt unter ἀρχή zu verstehen sei, ist selbstredend immer nur aus dem Zusammenhange zu bestimmen. Gebraucht doch Clemens Romanus 1 Kor. 47. ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου sogar von der Zeit der Wirksamkeit des Apostels Paulus. Die Verbindung von Subjecten durch die Einheit des Artikels bezeichnet nicht immer deren Identität, sondern oft nur deren enge Zusammengehörigkeit (vergl. z. B. οἱ Παρισῆοι καὶ Σαδδουκαῖοι, Matth. 3, 7. 16, 1. 6, 11 f.); vergl. Winer, Grammat. §. 19, 4. So sind οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γερόμενοι τοῦ λόγου als Eine Genossenschaft zu denken, von welcher Einige nur αὐτόπται, die Meisten aber, wie die Apostel und nach Luc. 10, 1 ff. gewiß auch die 70 Jünger, zugleich auch ὑπηρέται τοῦ λόγου waren. Die engste und unmittelbarste Beziehung zum Inhalte der evangelischen Geschichte war das sie zur Einheit der Genossenschaft verknüpfende Band.

παρέδοσαν ἡμῖν] verstehen Königsmann, Hug (II, S. 117 f.), Gfrörer (S. 52 ff.) von einer Ueberlieferung durch das Mittel der Schrift. Hug (S. 119.) schließt den mit καθώς beginnenden Satz also an das Vorige an: „meine Erzählung, dergleichen uns die Augenzeugen — — in die Hände gegeben haben, wie etwa Matthäus und Petrus durch den Marcus.“ Eine ganz entschieden vom apologetischen Interesse eingegebene Erklärung, der es um eine uralte Bezeugung

zwar an sich auf die Geburt Johannes des Täuflers und Jesu sich beziehen ließe, aber unter αὐτόπται versteht er nur die zwölf Apostel.

der beiden ersten kanonischen Evangelien zu thun ist. Auch ist als Object des *παρέδοσαν* sicher τὰ πράγματα zu denken, nicht das entferntere διήγησιν. Endlich würde Lucas, um diesen Gedanken auszudrücken statt καθώς wohl ὅποιαν gesetzt haben. — Gfrörer dagegen (S. 64.), der, ohne es zu gestehen, im Wesentlichen der Ansicht Schleiermacher's huldigte, nach welcher Lucas seine beiden Werke aus vielen bereits vorhandenen einzelnen schriftlichen Erzählungen zusammengesetzt haben soll, denkt als Object der Ueberlieferung „gewisse Berichte, die man Augenzeugen zuschrieb“, als „abgerissene vereinzelte Erzählungen“, welche von den πολλοῖς gesammelt und zusammengestellt worden seien (S. 60.). Nur Königsmann sucht diese Erklärung des *παραδίδόναι* zu begründen durch folgende Stellen: Iren. adv. haer. 3, 1: Μάρκος — τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκεν. Euseb. h. eccl. 3, 24, 6: Ματθαῖος — πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδούς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον. ibid. 1, 11, 9: ταῦτα τοῦ ἐξ αὐτῶν Ἑβραίων συγγραφέως (Ἰωσήπου) ἀνέκαθεν τῇ ἑαυτοῦ γραφῇ — παραδεδοκότος κτλ. Justin. apol. 1, 66: οἱ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν — οὕτως παρέδωκαν. Jos. b. jud. 7, 11. extr.: — τῆς ἱστορίας —, ἣν ἐπηγγειλάμεθα μετὰ πάσης ἀκριβείας παραδώσειν τοῖς βουλομένοις μαθεῖν. Allein in diesen Stellen ist ja die Art des *παραδίδόναι* näher bestimmt durch Beisätze, wie γραφῇ, ἐγγράφως, wie in den Stellen des Irenäus und Eusebius (vergl. auch Eusebius, Kirchengeschichte 1, 1, 8: τὸν γραφῇ μέλλοντα τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐφηγήσεως παραδώσειν τὴν ἱστορίαν), oder es wird die Schrift, in der etwas überliefert ist, genannt, wie bei Justin und Eusebius 3, 24, 12: Ἰωάννης τῇ τοῦ κατ' αὐτὸν εὐαγγελίου γραφῇ — τὰ τοῦ Χριστοῦ πραχθέντα παραδίδωσιν, oder es ist des Schreibenden eigene Schrift, wie in der Stelle des Josephus. — Andere, wie Grotius und Olshausen, verstehen *παρέδοσαν* von mündlicher und schriftlicher Ueberlieferung; nach Baur (a. a. O. S. 517.), Bleek, Holzmann (S. 244f.), denen neuestens auch Meyer in der 5. Auflage seines Commentars beitrifft, sollen durch den Ausdruck einzelne schriftliche Aufzeichnungen nicht ausgeschlossen sein. Als solche Aufzeichnungen denkt sich Olshausen „Familienmittheilungen“, wie sie die ersten Capitel (des Evangelium) uns geben, Holzmann und Meyer (5. Auflage) die Redensammlung, τὰ κυριακὰ λόγια, des Matthäus. Die Vertheidiger dieser Auffassung des *παρέδοσαν* hätten dieselbe durch die Stelle τὰ ἔθνη, ἃ παρέδωκεν

ἡμῖν Μωϋσῆς, Apstg. 6, 14., begründen können, indem ein Theil dieser Ἱθῆ im Pentateuch vorgeschrieben war, der andere auf mündliche, angeblich von Moses herrührende Ueberlieferung zurückgeführt wurde, vergl. Matth. 15, 2f. Marc. 7, 5. Allein da παρέδοσαν sowohl von den schriftlichen Versuchen der πολλοί in B. 1., als auch von dem eigenen Unternehmen des Lucas (γράφαι) in B. 3. unterschieden wird, so erklärt man es am natürlichsten von bloß mündlicher Ueberlieferung, wie es Marc. 7, 13. Apstg. 16, 4. 1 Kor. 11, 23. 15, 3. vorkommt, indem eine schriftliche Ueberlieferung wohl durch ein beigefügtes γραφαῖς, eine mündliche und schriftliche durch λόγῳ τε καὶ γραφῇ bezeichnet worden wäre ¹⁾. — Da in dem ἡμῖν Lucas sich zu Denen rechnet, die ihre Kenntniß der evangelischen Geschichte der von Augenzeugen ausgegangenen Ueberlieferung verdanken, so kann er nicht unmittelbarer Jünger Jesu gewesen sein, also auch nicht, wie Pseudo-origenes de recta in deum fide und Epiphanius haer. 51, 11. angeben, zu den 70 Jüngern gehört haben ²⁾. — Vergleichen wir übrigens die Stelle Apstg. 6, 14.: τὰ Ἱθῆ, ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς, so können die Worte παρέδοσαν ἡμῖν κτλ. rein für sich keinen Aufschluß darüber geben, ob die πολλοί und Lucas die evangelische Ueberlieferung unmittelbar aus dem Munde der Augenzeugen und Diener des Wortes empfangen (wie Bekebusch S. 32 f. die Worte faßt und Röstlin S. 134. sie zu fassen nicht abgeneigt ist), oder erst, nachdem sie wer weiß wie viele Vermittelungen durchgegangen war. Erst wenn durch andere Gründe über den Verfasser und die Abfassungszeit des dritten Evangelium entschieden ist, läßt sich eine dem Sachverhalt nahe kommende Vermuthung darüber aufstellen; s. unten 2. Theil, Nr. 4.

¹⁾ Eusebius, Kirchengeschichte 5, 8, 1., sagt von älteren kirchlichen Schriftstellern, wie Irenäus: τὰς περὶ τῶν ἐνδιαθήκων γραφῶν εἰς αὐτοὺς καταλθούσας παραδόσεις γραφῇ παραδεδώκασιν.

²⁾ Aehnlich Theophylakt und Guthymius, welche das ἀπ' ἀρχῆς premirend die Stelle dahin verstehen, daß Lucas erst später der Jüngerschaft Jesu sich angeschlossen und das früher Geschehene von denen erfahren habe, die vom Anfang an Augenzeugen gewesen seien. Auch bemerkt Theophylakt zu Luc. 24, 13: τινὲς τὸν ἕνα τούτων τῶν δύο αὐτῶν τὸν Λουκᾶν εἶναι φασί, διὸ καὶ ἀπέκρυψε τὸ ἑαυτοῦ ὄνομα ὁ εὐαγγελιστής. Noch neuestens erklärt ein Ungeannter in dem Aufsatz „Christus in Gethsemane“, in der Evangelischen Kirchenzeitung 1870, Nr. 28., den Lucas für einen der siebenzig Jünger („weil kein anderer Evangelist die Instruction an die Siebzig so ausführlich mittheile als Lucas in Capitel 10.“) und für den Andern der Beiden auf dem Wege nach Emmaus (weil die Erzählung des Ereignisses so ausführlich sei, daß sie von einem Augenzeugen herzurühren scheine).

Noch handelt es sich um die Verknüpfung des Satzes mit dem Vorigen durch *καθώς*. Einige von denjenigen Auslegern, welche *πεπληροφορ.* durch „vollbeglaubigt“, „gesichert“ erklären, wie Theophylakt, Kühnöl, Olshausen, verbinden *καθώς* mit diesem Worte in dem Sinne, daß die Glaubwürdigkeit der *πράγματα* verbürgt wäre zufolge der Art, wie (oder demzufolge daß) sie von den Augenzeugen und Dienern des Wortes überliefert seien. Indessen steht und fällt diese Construction mit jener falschen Erklärung des *πεπληροφορ.*, und außerdem entscheidet, wie Schott und Bleek richtig bemerken, gegen dieselbe auch die Stellung dieses Particips, welches unmittelbar vor *καθώς* gesetzt sein müßte. Sonach ist, wie weitaus die meisten Ausleger anerkennen, *καθώς παρέδοσαν κτλ.* als Modalbestimmung des *ἀνατάξασθαι διήγησιν* zu fassen: „eine Erzählung aufzustellen nach der Norm der Ueberlieferung der Augenzeugen und Diener des Wortes“, dergestalt, daß die *πολλοί* in Betreff des Stoffs genau an die *παράδοσις* sich hielten, während die Aneinanderreihung der einzelnen Erzählungen das eigene Werk der *πολλοί* war.

Mit B. 3. beginnt der Nachsatz. — *ἔδοξε καί μοι*] „so habe auch ich beschlossen“. Die gothische Version, so wie Codd. Veronens. und Sangerman. der Itala fügen bei: *et spiritui sancto*, nach Apstg. 15, 28. Zwar schließt der Ausdruck *ἔδοξεν ἐμοί* an sich die Inspiration weder aus noch ein (Meher), denn der Entschluß zum Schreiben hätte ja dem Lucas vom heiligen Geiste eingegeben sein können. Aber wenn Lucas bei Abfassung seines Werks der Inspiration sich bewußt gewesen wäre, so würde er sicher auf dieselbe als den stärksten Beweis seiner Glaubwürdigkeit, ja Untrüglichkeit, nicht aber auf die Treue und Sorgfalt seiner geschichtlichen Forschung sich berufen haben, um den Theophilus der *ἀσφάλεια* zu versichern, B. 4.

παρηκολουθήκοτι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς] *παρηκολουθεῖν* ¹⁾ mit Dativ der Person einem zur Seite folgen, ihn begleiten, z. B. als sein Genosse, sein Schüler (welchen letzteren Begriff die älteren Griechen durch das Simplex *ἀκολουθεῖν* bezeichneten); so in den bekannten Stellen des Papias (bei Eusebius, Kirchengeschichte 3, 39: *εἰ δέ πον καὶ παρηκολουθήκως τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους*, und ebendasselbst vom Marcus: *οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν*

¹⁾ Vergl. über dieses Wort Raphaelii Annotationes in N. T. c Polybio et Arriano, p. 163 seqq. Hug, Einleitung ins N. T. II, S. 120 f.

αὐτῷ) und Justin's des Märtyrers in der bekannten Stelle Dial. c. Tryph. c. 103: ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων, — mit Dativ einer Sache: bei ihr zugegen sein und dadurch Kenntniß von ihr erlangen; so bei Polybius 1, 67, 12., wo die karthagischen Soldaten sich beschweren, daß man ihnen keinen ihrer Thaten und Verdienste in Sicilien kundigen Führer, sondern τὸν μηδενὶ τούτων παρακολουθηκότα gesandt habe, — ferner: einer Sache mit den Gedanken nachgehen, in verschiedenem Sinne, wie: einer philosophischen Betrachtung mit Aufmerksamkeit folgen, so bei Theophrast Characteres, Prooem.; dann von Begebenheiten der Gegenwart, die einer, ohne daß er überall Augenzeuge zu sein braucht oder sein kann, von einem gewissen Standpunkte als aufmerksamer Beobachter verfolgt und dadurch in den Stand gesetzt wird, über ihren Verlauf und ihr Ergebniß ein Urtheil sich zu bilden; so öfter bei Demosthenes, z. B. pro corona p. 285. ed. Reiske: ἐκεῖνος ὁ καιρὸς καὶ ἡ ἡμέρα ἐκείνη οὐ μόνον εὖνον καὶ πλούσιον ἄνδρα ἐκάλει, ἀλλὰ καὶ παρακολουθηκότα τοῖς πράγμασιν ἐξ ἀρχῆς καὶ συλλελογισμένον ὁρθῶς, τίνος ἕνεκα ταῦτ' ἐπραττεν ὁ Φίλιππος καὶ τί βουλόμενος, — de falsa legatione p. 423: ὁ τὰ τούτου πονηρέματα ἀκριβέστατα εἰδὼς ἐγὼ καὶ παρακολουθηκὼς ἀπασιν (andere Beispiele s. bei Reiske Indices opp. Demosth. p. 566.); Josephus c. Apion. 1, 10: δεῖ τὸν ἅλλοις παράδοσιν πράξεων ἀληθινῶν ὑπισχνούμενον αὐτὸν ἐπίστασθαι ταύτας πρότερον ἀκριβῶς ἢ παρακολουθηκότα τοῖς γεγονόσιν ἢ παρὰ τῶν εἰδόντων πυνθανόμενον, und de vita sua c. 65., wo er in einer Apostrophe an Justus von Tiberias diesen fragt, wie er glauben könne, eine bessere Darstellung des jüdischen Kriegs als Andere gegeben zu haben, als μήτε τὰ πραχθέντα κατὰ τὴν Γαλιλαίαν ἐπιστάμενος — μηδ' ὅσα ἔπαθον Ῥωμαῖοι ἐπὶ τῆς Ἰωταπατῶν πολιορκίας ἢ ἔδρασαν ἡμᾶς παρακολουθήσας. Ferner wird es von Solchen gebraucht, welche Begebenheiten der Vergangenheit oder Gegenwart oder Schriften zum Gegenstande der Lectüre und des Studium machen; so bei Polybius 3, 32, 2: παρακολουθεῖν σαφῶς ταῖς μὲν κατὰ τὴν Ἰταλίαν καὶ Σικελίαν καὶ Αἰβύνην πράξεσιν ἀπὸ τῆς τῶν κατὰ Πύρρον ὑπὸ Τιμαίου συγγραφέντων καιρῶν ἐξηγήσεως εἰς τὴν Καρχηδόνος ἄλωσιν. Josephus c. Apion. 1, 23. entschuldigt die Mißgriffe einiger griechischer Schriftsteller in Darstellung jüdischer Verhältnisse damit, daß οὐκ ἐνῆν αὐτοῖς μετὰ πάσης ἀκριβείας τοῖς ἡμετέροις γράμμασι παρακολουθεῖν. Hierher gehört auch die von

Raphelius aus Galenus angeführte Stelle: *μη ῥάδιον εἶναι παρακολουθεῖν βιβλίοις παλαιοῖς ἄνευ τῶν ἐξηγουμένων αὐτά.* Endlich wird es von philosophischem Nachdenken und Forschen gebraucht, z. B. *τῷ βουλευματι τῆς φύσεως* bei Arrian Epict. Diss. 1, 17.; *τῷ διοικοῦντι τὰ ὅλα*, 2, 16, 33.; *τῇ διοικήσει τοῦ Θεοῦ*, 1, 9, 4. oder *τοῦ κόσμου*, 4, 7, 7., daher Quintilian 4, 1, 40. *ὀυσπαρακολούθον* durch *obscurum* erklärt. Ehe nun über Gebrauch und Sinn des Wortes in unserer Lucasstelle sich entscheiden läßt, ist zu beachten, daß das Particip *παρακολουθηκότε* nicht in einen Relativ- oder Causalsatz aufgelöst werden darf: „der ich“ u. s. w. (Ebrard), oder „weil ich . . .“ (so die Peschito), oder „da ich . . .“ (Hug, II, S. 123.), indem in diesem Falle der Artikel *τῷ* vor *παρακολουθηκότε* nicht hätte fehlen dürfen, ja Lucas wohl *ὡς τῷ παρακολ.* gesagt haben würde, sondern das Particip bezeichnet die dem *γράφαι* als dessen Bedingung vorangehende und mit zum Entschluß (*ἔδοξε*) gehörige Handlung, also: „nachdem ich nachgegangen wäre“ (Meher), omnibus exacte investigatis (Calvin). Lucas hätte statt des Particips auch sagen können *παρακολουθεῖσαι καί*, vergl. *ἐπίτρεψόν μοι ἀπελθόντι πρῶτον θάψαι τὸν πατέρα μου*, Luc. 9, 59., mit *ἐπίτρεψόν μοι πρῶτον ἀπελθεῖν καὶ θάψαι τὸν πατέρα μου*, Matth. 8, 21. Ist aber *παρακολουθεῖν* eine Handlung, zu der sich Lucas entschloß, nachdem die πολλοί ihre Werke bereits verfaßt hatten, so ist es unmöglich, πᾶσιν als Masculinum auf die *αὐτόπται καὶ ὑπηρέται τοῦ λόγου* und *παρακολουθεῖν* in demselben Sinne wie in den oben angeführten Stellen des Papias und Justin's des Märtyrers zu fassen, als ob sich Lucas als einen Begleiter und Genossen der Augenzeugen und Diener des Wortes darstellen wolle, wie die Peschito¹⁾, Eusebius²⁾, E. G. Rüdiger³⁾, mit welcher Deutung ohnedies das *ἀκριβῶς* unverträglich ist. Bei der angegebenen Geltung des Parti-

1) Die Peschito mit Uebergangung des *ἄνωθεν*: *Δοσὶν ἡμεῖς ὡς ἔστιν ὁ λόγος, ὡς ἔστιν ὁ λόγος, ὡς ἔστιν ὁ λόγος, ὡς ἔστιν ὁ λόγος*, „weil ich Allen sorgfältig nahe gewesen bin“, was jedenfalls so viel besagen soll als: „weil ich Alle begleitet habe mit Aufmerksamkeit auf Alles, was sie erzählten“.

2) Kirchengeschichte 3, 4, 6: *Λουκᾶς - - τῷ εὐαγγελίῳ, ὃ καὶ χαράξαι μαρτύρεται, κατὰ παρέδοντο αὐτῷ οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενομένοι τοῦ λόγου, οἷς καὶ φησὶ ἐπάνωθεν ἅπανι παρακολουθηκέναι κτλ.*

3) In der Schrift *De simplicitate scriptorum* (Lips. 1821) p. 26. nach der Angabe Wilke's, S. 116.

cipß *παρηκολουθηκóτι* ist auch die Erklärung Hug's (S. 123.) unmöglich: „zumal da ich die Ereignisse an ihrem Schauplatz, wie sie sich zu entwickeln anfangen, mit Beobachtung sorgfältig begleitet habe“. Es bleibt sonach nur die Bedeutung übrig: indagando persequi, zum Gegenstande des Studium machen, in Forschung nachgehen, zu ergründen suchen, so daß es sich nur fragt, ob *πᾶσιν* als Masculinum zu fassen und von den Schriften der πολλοί zu verstehen sei (so Königsmann) oder als Neutrum, sc. *πράγμασιν* (so die meisten Ausleger). Nur Letzteres ist richtig, denn nur unter dieser Voraussetzung ergiebt sich das zu *γράφαι* zu ergänzende Object *αὐτά* oder *πάντα*. Dieses Object muß vorher genannt sein und kann nicht in dem fernen *πραγμάτων*, sondern nur in dem eben genannten *πᾶσιν* gefunden werden; vergl. Wilke a. a. O. S. 117. Thiersch S. 167. Sonderbar und confus verbindet Dr. Paulus die Fassungen des Masculinum und Neutrum, so wie die verschiedenen Fassungen des *παρηκολουθηκέναι*. Lucas habe als Genosse des Paulus „in jeder Bedeutung ein *παρηκολουθηκώς* werden können, neben dem Früheren hergehend durch Erkundigung bei Augenzeugen und durch Sammeln einiger schriftlichen Paradoxen, durch Selbstbeobachten aber wegen des ihm Näheren“, bei welcher Erklärung ohnedies das Particip *παρηκολουθηκ.* causal gefaßt werden müßte, was, wie wir oben sahen, nicht angeht. Auch nach Credner (Einleitung, S. 281.) soll in *παρηκολ.* Beides zusammengefaßt werden, „das genaue Erwägen fremder Angaben und das mit eigenen Augen Gesehene“, Letzteres, weil nach Credner's Meinung das Proömium auch auf die Apostelgeschichte sich bezieht. — Nach der gewöhnlichen und richtigen Erklärung entspricht die Redensart in der Sache genau dem *ἀκριβείᾳ περὶ ἐκάστου ἐπεξέρχεσθαι*, Thuc. 1, 22. Wie wir uns aber die Forschung und Kritik des Lucas zu denken haben, darüber s. unten Theil II, Nr. 4.

ἄνωθεν, von vorn an, der Sache nach dasselbe was *ἀπ' ἀρχῆς*, B. 2., also a primis rei evangelicae initiis; vergl. *ἡρχαιολόγησεν ἄνωθεν ἀρξάμενος τῆς τοῦ παντός γενέσεως* (vom Moses) bei Philo vit. Mos. II, §. 9.; *ἄνωθεν ἐκ πρώτης τῆς κατ' αὐτὸν τὸν Χριστὸν - - οἰκονομίας - - κατάρχεσθαι* bei Eusebius, Kirchengeschichte 1, 2, 8. — *καθεξῆς*, ein seltenes (Aelian. var. hist. 8, 7. Plutarch. sympos. 1, 1, 5. Epiphan. haer. 29.), im N. T. nur in den Schriften des Lucas (Ev. 8, 1. Apstg. 3, 24, 18, 23.) vorkommendes Wort statt des classischen *ἐξῆς* oder *εφεξῆς*, der Reihe nach,

hier in geordneter Reihenfolge, was in diesem Zusammenhange nur besagen kann: in der rechten Zeitfolge (Apstg. 11, 4.), in chronologischer Ordnung. Da nun aber, wie aus Vergleichung mit den übrigen Evangelien sich ergibt, Lucas hie und da die chronologische Ordnung verlegt, so erfann die harmonistische Verlegenheit die Erklärungen singulatim (Grotius; „profitetur Lucas se vitam Jesu omnem singulatim in certas quasdam classes divisam describere velle“, Kühnöl) oder „in zusammenhängender Darstellung“, certo quodam consequentiae vel cohaerentiae ordine (Chemnitz, Calov), continua serie (Kreßschmar), wobei es dem Evangelisten auf strenge Einhaltung der Zeitfolge nicht angekommen sei. Nach Lichtenstein (bei Meyer) soll das καθεξῆς „bald mehr durch ein chronologisches, bald mehr durch das sachliche Interesse bestimmt sein“, womit, wie Meyer treffend erinnert, der Harmonist „freie Hand sich erhält, bald nach dem Einen, bald nach dem Anderen zu greifen, wie es eben passen will“.

κράτιστε Θεόφιλε] Einer Aufzählung und Kritik der vielen müßigen Vermuthungen ¹⁾ über die Person und etwaige amtliche Stellung dieses Theophilus können wir heutzutage wohl überhoben sein. Auch das Prädicat κράτιστος gestattet keinen Schluß auf die etwaige amtliche Stellung und Würde des Mannes. Zwar war dasselbe seit der römischen Kaiserzeit Ehrenprädicat vornehmer und hochgestellter Personen; als solches ging es sogar in das Syrische über; ein palmyrenischer ἐπίτροπος und ducenarius wird auf Inschriften 𐤀𐤌𐤁𐤏𐤃𐤐 genannt; in Apstg. 23, 26. 24, 3. 26, 25. gebraucht es Lucas in Anreden römischer Procuratoren; ja selbst von römischen Kaisern wurde es gebraucht, vergl. die zahlreichen Belege bei Otto Epistola ad Diognet. ed. 2. p. 53 seqq. Gfrörer nennt daher den Theophilus wiederholt den „hohen Gönner“ des Lucas. Indessen abgesehen davon, daß Lucas in Apstg. 1, 1. den Theophilus einfach Θεόφιλε anredet und daß wir in der griechischen und römischen Geschichte des ersten Jahrhunderts keinem Staatsbeamten dieses Namens begegnen, diente κράτιστος auch als bloße Bezeichnung der Liebe und Freundschaft, vergl. Theophr. Charact. c. 5.; bei Josephus Antt. 4, 6, 8. reden die Midianiterinnen die israelitischen Jünglinge ὡς κράτιστοι νέων an, und Dionysius von Halikarnas de oratt.

¹⁾ Vergl. dieselben bei Michaelis, Einleit. II, S. 1084—1096. Winer, RWB. II, S. 607.

antiquis gebraucht es in der Dedication dieser Schrift als Anrede eines Freundes ¹⁾. Itala und Vulgata: optime Theophile; Luther: „mein guter Theophilus“.

ἵνα ἐπιγνῶς — ἀσφάλειαν] κατηχεῖν, ein im N. T. nur bei Lucas und Paulus vorkommendes Wort der späteren Gräcität, von ἦχος, Schall, Geräusch (von einer mit Geräusch sich verbreitenden Nachricht Lucas 4, 37.), τινά, einem entgegentönen, daher trop. mündlich benachrichtigen; so (Kaiser Claudius) κατήχεται, ὅτι καὶ πάντων ἱερῶν τῶν πανταχοῦ κάλλιστόν ἐστιν, bei Philo leg. ad Caj. §. 30. (Opp. II, p. 575. ed. Mang.); κατηχηθῆναι περὶ τῶν συμβεβηκότων, Plutarch de fluviis 8, 2. 17, 1. 21, 4.; im N. T.: κατηχήθησαν περὶ σοῦ, ὅτι ἀποστασίαν διδάσκεις, Apstg. 21, 21.; γινώσκονται πάντες, ὅτι ὧν κατήχονται περὶ σοῦ, οὐδὲν ἐστιν, B. 24.; von mündlichen Mittheilungen über geschichtliche Vorfälle in einem Briefe des Königs Herodes Agrippa an Josephus in dessen Selbstbiographie, §. 65.: ὅταν μέντοι συντύχῃς μοι, καὶ αὐτός σε πολλὰ κατηχήσω τῶν ἀγνοουμένων; — vom mündlichen Unterrichte in religiösen Dingen, mit Accusativ der Person, 1 Kor. 14, 19.; mit Accusativ der Person und Sache: τοῦ ἀληθοῦς λόγου βραχεία κατηχήσας με, Clement. homil. 1, 13. Wie bei διδάσκειν bleibt der Accusativ der Sache im Passiv: τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου, Apstg. 18, 25.; τὸν λόγον, Gal. 6, 6.; andere Beispiele aus kirchlichen Schriften s. bei Röstlin a. a. O. S. 132.; Sophokles a. a. O. S. 653. Ueber die Construction des Wortes in unserer Stelle kann erst nach der Entscheidung über λόγοι gehandelt werden. Manche, wie Euthymius Zigabenus (es seien λόγοι τῆς πί-

¹⁾ Auch Josephus redet den Epaphroditus, dem er seine Selbstbiographie und seine Schrift gegen Apion dedicirte, de vita sua c. 76. am Schluß und contra Ap. 1, 1. mit κράτιστε ἀνδρῶν Ἐπαφρόδιτε, dagegen c. Ap. 2, 41. am Schlusse einfach mit Ἐπαφρόδιτε an. Dieser Epaphroditus war sein Gönner und wird von ihm in Antt. prooem. 2. zwar als ein allseitiger Bildung besessener, in Geschäften und mannichfaltigen Schicksalen erfahrener und charakterfester Mann gerühmt, aber von einer hohen amtlichen Stellung desselben wird nichts bemerkt, und doch würde Josephus dieselbe in dessen Lobeserhebung schwerlich verschwiegen haben. Gewöhnlich wird dieser Epaphroditus für den bekannten Freigelassenen und Vertrauten des Nero (Tac. annal. 15, 55. Suet. Nero 49.), nachherigen Secretär Domitian's (Suet. Domit. 14.) gehalten. Indessen war derselbe zur Zeit, als Josephus seine Selbstbiographie schrieb, schon längst auf Domitian's Befehl hingerichtet (Suet. Domit. 14.); vergl. Paret, Einleitung zu seiner Uebersetzung des Josephus.

στεως), Meher, Strauß (a. a. D. S. 52.), Holzmann, Bunsen verstehen darunter die christlichen Lehrstücke (vergl. 1 Tim. 4, 6, 3. 2 Tim. 1, 13.) und zwar Meher dieselben als die einzelnen Theile des λόγος in B. 2., weil selbige „aus der Geschichte ihre ἀσφάλεια erhielten, ja größtentheils selbst Geschichte seien“. Allein wenn auch durch die evangelische Geschichte die christlich-religiöse Ueberzeugung begründet oder befestigt werden sollte, so kann es sich doch nach dem ganzen Zusammenhange des Proömium in erster Linie nur um das Geschichtliche handeln, daher wir mit Olshausen, Schneckenburger (S. 6f.), Baumgarten-Crusius, Thiersch und Anderen die evangelischen Berichte oder Ueberlieferungen verstehen, oder, um zugleich dem doctrinalen Zwecke der evangelischen Geschichte gerecht zu werden, mit de Wette „historisch-dogmatische Verkündigungen von Jesu und seinem Erlösungswerke“. In der Sache treffen mit uns Maldonatus, Schott, Ewald, Bleek u. A. zusammen, welche λόγοι im Sinne von πράγματα nehmen; vergl. 1 Macc. 3, 27. 7, 33. 10, 88. — Rein grammatisch und lexikalisch betrachtet (vergl. die vorher angeführten Stellen über κατηχεῖν) lassen die Worte περὶ ὧν κατηχήθης λόγων eine dreifache Construction zu: 1) τὴν ἀσφάλειαν περὶ τῶν λόγων, περὶ ὧν κατηχήθης, vergl. ἐν ᾧ ἦν τόπω, Joh. 11, 6.; so Bornemann Scholia in evang. Lucae zu d. St. 2) τὴν ἀσφάλειαν τῶν λόγων, περὶ ὧν κατηχήθης. So schon Itala und Vulgata, Euthymius Zigabenus, Theophylakt, Maldonatus, de Wette, Wilke u. A. Nach beiden Constructionen würden die Worte so viel besagen als ἵνα ἐπιγνῶς, ὅτι οἱ λόγοι, περὶ ὧν κατηχήθης, εἰσὶν ἀσφαλεῖς, also daß von irgend einer Unzuverlässigkeit der dem Theophilus zugekommenen λόγοι keine Rede sein könnte, vielmehr die Ueberzeugung von deren Wahrheit, welche Theophilus bereits besaß, durch des Lucas Schrift eine neue Stütze erhalten sollte¹⁾. Wilke (a. a. D. S. 115.) übersetzt: „damit du anerkenneest (vergl. Apstg. 12, 14.), also die ἀσφάλεια in mei-

¹⁾ Ein alter Scholiast (bei Cramer, Caten. graec. patr. p. 417. im Anhang, angeführt von Aberle a. a. D. 1863, S. 104.) „denkt sich die ἀσφάλεια als die höhere Sicherheit, welche das schriftliche Document gegenüber von der bloß mündlichen Aussage gewährt. Demnach wäre anzunehmen, daß Theophilus bloß mündlichen Unterricht erhalten, daß ihm aber diese Unterrichtsform nicht genügte, daß er Schwarz auf Weiß verlangt hätte“ (Aberle). — Nach Ruhn a. a. D. S. 35. sollte die schriftliche Belehrung von der κατήχησις durch die Genauigkeit und Unererschütterlichkeit des Beweises sich unterscheiden.

nen Nachrichten wiederfindest (ut agnoscas)“. Allein *κατηχεῖν περὶ τίνος* wird gesagt, „wenn nicht der Inhalt der Belehrung, sondern ein Object, in Betreff dessen die Belehrung erfolgt, auf welches sie Bezug hat, angegeben wird“ (Röstlin a. a. O. S. 162.). Bei *κατηχηθῆναι περὶ τῶν λόγων* müßte doch jedenfalls als näheres Object ein *τὶ* oder *τινά* (Neutrum Plur.) gedacht werden und die Redensart könnte nur besagen: über die Beschaffenheit der *λόγοι* Unterricht empfangen haben, also etwa über ihren Ursprung, ihre Glaubwürdigkeit, ihre Differenzen und dergl. Aber nicht um die Beschaffenheit, sondern um den Gegenstand und Inhalt der *λόγοι* konnte es sich handeln, also daß nur die dritte Construction die richtige ist: *τὴν ἀσφάλειαν περὶ τῶν λόγων, οὓς κατηχήθης* (Röstlin, Meher). *τὴν ἀσφάλειαν* ist bei dieser Construction s. v. a. *τὸ ἀσφαλές* (Apstg. 21, 34.), wie *ἡ ἀλήθεια* s. v. a. *τὸ ἀληθές*, Marc. 5, 33. Fälschlich vergleicht Meher *τὴν ἀσφάλειαν τοῦ λόγου* bei Xenophon. memorab. 4, 6, 15., denn dieses ist kraft des dasigen Zusammenhangs die rechte Sicherheit der philosophischen Entwicklung oder Beweisführung. *Ἐπιγινώσκειν* aber wird unter diesen Umständen nicht mit Willke erklärt werden dürfen: anerkennen (auf Grund von etwas erkennen, *ἐπί*), sondern mit den meisten Auslegern *accurate cognoscere*; *ἐπί* bezeichnet die Aufmerksamkeit auf den Gegenstand des Erkennens; vergl. die Verita und besonders den Gegensatz von *ἐκ μέρους γινώσκειν* und *ἐπιγινώσκειν* in 1 Kor. 13, 12.

Das Zuberlässige in Betreff des Vernommenen läßt als verschwiegenen Gegensatz das Unsichere und Zweifelhafte denken; siehe darüber Theil II, Nr. 4. Theophilus soll durch das ihm dedicirte Evangelium in den Stand gesetzt werden, sich gehörig zu orientiren, um jenes von diesem zu unterscheiden. Aber von welcher Art haben wir uns das *κατηχηθῆναι* des Theophilus zu denken? Nach Rönigsmann (p. 227 seqq.) als eine Unterweisung durch Anhören der evangelischen Schriften, welche in den gottesdienstlichen Versammlungen der Christen vorgelesen worden seien nach der bekannten Angabe Justin's des Märtyrers in Apol. 1, c. 67. Zur Rechtfertigung dieser Erklärung des *κατηχεῖσθαι* hätte sich Rönigsmann auf *κατηχοῦμενος ἐκ νόμον* in Röm. 2, 9. berufen können, wo dem in B. 13. gemachten Unterschiede zwischen *ἀκροαταὶ* und *ποιηταὶ νόμον* zufolge eine nicht durch Lectüre, sondern durch Anhören des in den Synagogen vorgelesenen Gesetzes erhaltene Unterweisung zu verstehen ist. Allein gesetzt auch, unser Evangelium wäre erst zu einer Zeit ge-

schrieben, als die von Justin erwähnte Sitte bereits aufgekomen war, so würde das Proömium gewiß anders lauten. Denn da Lucas gehofft haben muß, seine Aufgabe besser zu lösen als die πολλοί, so hätte ihm daran liegen müssen, sein Werk an die Stelle der bisher zum Vorlesen gebrauchten Evangelien gesetzt zu sehen, er würde diesen Wunsch wahrscheinlich dem Theophilus zu erkennen gegeben und dadurch zu einem ausführlichen Urtheil über die Schriften der πολλοί veranlaßt worden sein. Das Natürlichste ist vielmehr, κατηχηθῆναι vom Unterrichte zu verstehen, den Theophilus durch christliche Glaubensprediger empfangen hatte, wobei eine Kenntniß des evangelischen Stoffs, die er dem Unterrichte und Verkehr mit anderen Christen dankte, nicht ausgeschlossen zu sein braucht. Hieraus folgt aber, daß Theophilus bereits Christ war und durch die Lectüre des ihm dedicirten Evangelium in seiner christlichen Ueberzeugung befestigt werden sollte.

II.

Erster Punkt. — Da Lucas in Apstg. 1, 1. sein Evangelium als den *πρῶτος λόγος*, „den ersten Bericht“, bezeichnet, folglich die Apostelgeschichte als dessen Fortsetzung oder als *δευτερος λόγος* angesehen wissen will, so erhebt sich die Frage, ob er im Proömium zum Evangelium auch schon die Apostelgeschichte im Auge gehabt habe. Viele Ausleger gehen auf die Frage gar nicht ein, andere bejahen sie zwar, erklären aber das Proömium in einer Weise, als ob es sich nur auf das Evangelium beziehe. Für die Beziehung des Proömium auf beide Schriften sind am entschiedensten Königs-
mann (p. 221.), Hug (II, S. 254.), Credner (Einleitung in das N. T. S. 123. und Das Neue Testam. nach Zweck, Ursprung, Inhalt u. s. w. Theil II, S. 352 ff.), Olshausen, Schleiermacher (Einleitung in das N. T. S. 88. 344 ff. 360.), Baur (Kanon. Evangg. S. 518.), Renan („Die Apostel“, nach der bei Haffelberg in Berlin erschienenen deutschen Uebersetzung, S. 16 f.) eingetreten. Nach Königs-
mann und Schleiermacher bildeten Evangelium und Apostelgeschichte ursprünglich ein Ganzes und wurden erst später aus einander gerissen, welche Ansicht am lebhaftesten von Schnecken-
burger (a. a. O. S. 7 ff.) und Thiersch (S. 163 ff.) bestritten wird¹⁾, während nach Lefebusch (S. 30.) es zwar höchst wahr-

¹⁾ Auch Ewald (Geschichte des apostolischen Zeitalters, S. 33. und 44. 3. Auflage), Zeller (Apstg. S. 316 f.) und Overbeck (in de Wette's Com-

scheinlich ist, aber sich nicht stringent beweisen läßt, daß der Prolog des Evangelium diesem allein gelte. Auch nach Bleek (Einleitung in das N. T. S. 324. und Erklärung der drei ersten Evangg. S. 31.) läßt sich die Sache nicht ausmachen. Ich stelle mich mit voller Ueberzeugung auf Schneckenburger's und Thiersch's Seite aus folgenden Gründen: Erstens: Wenn man, wie dies von Hug, Credner und Olshausen geschieht, den Lucas, den Reisebegleiter des Paulus, für den Verfasser der beiden Werke und für identisch mit dem in Apstg. 16, 10—12. 20, 5—15. 21, 1—17. 27, 1—28. 28, 10—16. in der ersten Person des Plural redenden Erzähler hält, und, wie ich glaube, mit Recht, so ist die Ausdehnung des in Rede stehenden Prologs auf die Apostelgeschichte geradezu unmöglich, da Lucas in Evang. 1, 2. von den Augenzeugen und Dienern des Wortes sich ausdrücklich unterscheidet, nach den Wir-Stücken der Apostelgeschichte aber selbst Augenzeuge eines Theiles der erzählten Thatfachen, ja nach Apstg. 16, 13. (ἐλαλοῦμεν ταῖς συνελθούσαις γυναιξίν) auch ὑπηρέτης τοῦ λόγου war. — Zweitens: Nach Evang. 1, 4. waren die πράγματα, welchen Lucas nachgegangen ist und die er erzählen will, auch Gegenstände der κατήχησις, des christlichen Unterrichts. Nun läßt es sich zwar recht wohl denken, ja es ist im höchsten Grade wahrscheinlich, daß dieser Unterricht nicht bloß die Reden, Thaten und Schicksale des Herrn, sondern auch außerordentliche Begebenheiten der christlichen Urzeit, wie das Pfingstfest (s. Apstg. 10, 47.), solche σημεία, durch welche die Verheißungen Jesu (Joh. 14, 13.) und die Göttlichkeit der Heilsbotschaft bekräftigt wurden (Marc. 16, 20. Hebr. 2, 4.), das Martyrium des Stephanus und in den paulinischen Kreisen auch die Bekehrung des Apostels Paulus umfaßte, schwerlich aber die einzelnen Reisen und alle Details der Schicksale dieses Apostels, wie sie die Apostelgeschichte berichtet. Was aber die Hauptsache ist, Lucas bezeichnet die von ihm erzählten πράγματα als πεπληροφορημένα, d. i. als vollständig verlaufen und abgeschlossen (s. oben S. 40). Dies paßt durchaus nicht auf den Inhalt der Apostelgeschichte. Denn mit welchem Ereigniß soll man sich die Begebenheiten der apostolischen Zeit als abgeschlossen denken? Waren sie nicht vielmehr, als Lucas schrieb, noch im Verlauf begriffen und sollten ihren Abschluß erst mit der Parusie erhalten? Dagegen bil-

mentar zur Apstg., 4. Aufl. S. XXf. und S. 3.) erklären sich gegen die ursprüngliche Zusammengehörigkeit beider lucanischer Werke.

deten die Erlebnisse, Reden und Thaten Jesu ein abgeschlossenes Ganzes ¹⁾. — Drittens: Die Differenz der Himmelfahrtsberichte in Evang. 24, 50 ff. und Apstg. 1, 2 ff. beweist, daß beide Schriften nicht unmittelbar nach einander verfaßt, folglich auch nicht zu gleicher Zeit als ein Ganzes veröffentlicht sein können, sondern daß erst nach Veröffentlichung des Evangelium dem Verfasser desselben die von ihm in der Apostelgeschichte berichtete Tradition über die Himmelfahrt Jesu zugegangen, folglich die zweite Schrift später verfaßt sein muß. Denn die harmonistischen Versuche, die 40 Tage, die nach Apstg. 1, 3. zwischen Auferstehung und Himmelfahrt lagen, im Evangelium Cap. 24. zwischen B. 43. und 44. (so Bengel und besonders Wieseler ²⁾), oder zwischen B. 44. und 45. (so J. P. Lange), oder zwischen B. 49. und 50. (dies die gewöhnliche bis auf Kühnöl gangbare Annahme) unterzubringen, erweisen sich, wie Meyer zu B. 44. und zu B. 50. zeigt, als durchaus unzulänglich. Am ehesten ließe sich noch das B. 49. und 50 ff. Erzählte durch eine Zwischenzeit getrennt denken, welche Lucas in Nachlässigkeit unterlassen hätte, bemerkbar zu machen. Unmöglich aber konnte er als Dauer dieser Zwischenzeit 40 Tage angenommen haben, denn diese Zahl war in der jüdischen und urchristlichen Zahlensymbolik zu bedeutungsvoll (s. Strauß, Leben Jesu f. d. B. S. 615), als daß er nicht dem ἐξήγαγε δὲ in B. 50. ein μετὰ τεσσαράκοντα ἡμέρας beigefügt haben sollte ³⁾. Zwar bemerkt Wieseler, Lucas hätte in Apstg. 1. „doch mit einem ausdrücklichen Worte andeuten müssen, daß er sich in der Zeit des Himmelfahrtstages damals geirrt habe“. Allein konnte er den Irrthum nicht auch stillschweigend berichtigen in der Art, daß die Angabe

¹⁾ Hiernach zeigt sich auch die Behauptung Credner's (Das Neue Testament nach Zweck, Ursprung u. s. w. Theil II, S. 354.), die beste Bezeichnung der beiden lucanischen Schriften als eines Ganzen würde sein: διήγησις ἀκριβῆς τῶν ἐν τοῖς Χριστιανοῖς πεπληροπορημένων πραγμάτων, als hinfällig.

²⁾ Chronolog. Synopsis, S. 423 f., und neuestens in seinen „Beiträgen zur richtigen Würdigung der Evangelien (Gotha 1869), S. 286 ff.

³⁾ De Wette zu Luc. 24, 44. und Wieseler, Beiträge u. s. w. S. 287., erinnern zwar, daß Lucas auch sonst neue Reden und Aussprüche Jesu ohne bestimmten Zusammenhang bloß mit λέγει δὲ oder εἶπε δὲ (12, 54. 16, 1. 17, 1. 18, 1. 20, 41.) oder Begebenheiten durch ein bloßes δὲ dem vorher Erzählten anreihe (12, 13. 20, 27. 41. 45. 21, 1.). Allein alle diese Stellen sind von der Art, daß Lucas dasjenige, was er anreihet, wenn auch nicht ganz gleichzeitig, doch sehr kurze Zeit nachher, in keinem Falle erst mehrere Wochen nach dem vorher Erzählten erfolgt sich dachte und vom Leser gedacht wissen wollte.

in Apstg. 1, 3. zur Berichtigung und Vervollständigung des im Evangelium gegebenen Berichtes dient? Die sichtbar feierliche, durch Intervention von Engeln verherrlichte Himmelfahrtsscene, wie sie in der Apostelgeschichte geschildert wird, gehörte als der glanzvolle dramatische Abschluß der irdischen Erscheinung Jesu an das Ende des Evangelium, nicht an den Anfang der Apostelgeschichte. Da sie nun Lucas hieher und nicht dorthin gestellt hat, so hat die Annahme, daß ihm die derartige Ueberlieferung erst nach Abfassung und Veröffentlichung des Evangelium bekannt geworden sei, eine an Gewißheit grenzende Wahrscheinlichkeit für sich ¹⁾. — Viertens: So weit die diplomatischen und historischen Zeugnisse zurückgehen, nirgends findet sich eine Spur, daß das dritte Evangelium und die Apostelgeschichte in Einem Codex mit einander verbunden gewesen seien. Es müßte in diesem Falle höchlichst befremden, daß schon zu Chrysostomus' Zeit jede Erinnerung an die ursprüngliche Zusammengehörigkeit beider Werke erloschen war, da dieser Kirchenvater in seiner ersten Homilie zur Apostelgeschichte zu Anfang von diesem Buche bezeugt: πολλοῖς τοῦτ' τὸ βιβλίον οὐδ' ὅτι ἐν γινώριμόν ἐστιν, οὔτε αὐτό, οὔτε ὁ γράψας αὐτὸ καὶ συνθεῖς. Wollte man mit Schleiermacher (Einleitung, S. 88.) den Grund der Trennung des ursprünglich Verbundenen darin suchen, daß es, wie aus den bekannten Aussprüchen des Irenäus, Clemens Alexandrinus und Origenes sich darthun lasse, der Kirche um die Tetralogie der Evangelien zu thun gewesen sei, so würde dem Lucasevangelium doch wohl die vierte Stelle in dieser Tetralogie zugetheilt worden sein. — Fünftens: Nach Evang. 1, 1. hatte Lucas πολλοί zu Vorgängern. Mögen wir nun aber die Abfassungszeit seiner beiden Schriften noch so weit herabsetzen, es wird sich nicht als wahrscheinlich erweisen lassen, daß der in der Apostelgeschichte behandelte Stoff bereits von Anderen und zwar von πολλοῖς bearbeitet worden sei, wogegen, wie wir unten sehen werden, das verhältnißmäßig frühzeitige Bedürfniß einer schriftlichen Fixirung des evangelischen Ueberlieferungstoffes sich leicht begreift. Wäre die Apostelgeschichte nicht vorhanden, Niemand würde im Prolog des Evangelium auch nur die leiseste Hinweisung auf eine zweite Schrift als Fortsetzung der ersten finden. Die Apostelgeschichte weist zwar in 1, 1. auf das Evangelium als

1) Eine Besprechung der übrigen Differenzen der beiden Himmelfahrtsberichte liegt dem Zwecke dieser Abhandlung fern, um so mehr, als sie selbst von Zeller, Apstg. S. 77., für unerheblich erklärt werden.

ersten Theil des Ganzen zurück, nirgends aber giebt der Verfasser im Evangelium zu verstehen, daß der Leser als Fortsetzung desselben eine Beschreibung der apostolischen Zeit zu erwarten habe. Demnach wird Lucas sicher erst kürzere oder längere Zeit nach der Herausgabe des Evangelium zur Abfassung der Apostelgeschichte sich veranlaßt gesehen haben, in der er zwar auf das Evangelium als ersten Bericht zurückweisen konnte, die aber doch als selbstständiges und in ihrem Verstandniß vom Evangelium unabhängiges Werk zu gelten hatte, daher auch der Verfasser das schon im Evang. 6, 14—16. mitgetheilte Verzeichniß der Apostel in Apstg. 1, 13. wiederholt. Sind doch auch bei uns die Fälle nicht selten, daß ein Schriftsteller erst später sich bewogen findet, einen dem Inhalte eines bereits veröffentlichten Werkes verwandten oder mit ihm eng verbundenen Gegenstand in einem neuen Werke zu behandeln und dieses als die Fortsetzung des ersten anzusehen und zu bezeichnen.

Zweiter Punkt: Die Dedication. Nach Origenes, Ambrosius ¹⁾ und Volkmar („Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis, Leipz. 1870, S. X.) soll der Name des im Ev. 1, 3. und Apstg. 1, 1. angedeuteten Θεόφιλος nicht Eigennamen einer bestimmten Person, sondern Appellativbezeichnung des „von Gott geliebten“ oder „gottliebenden“ christlichen Lesers, nach einer früheren Behauptung Volkmar's (Evangel. Marcion's, S. 235.) des „paulinischen Christen“ überhaupt sein. Nach Zeller (Apstg., S. 346.) ist die ganze Dedication bloße Fiction und κράτιστος Bezeichnung des vornehmen Römers, wie Θεόφιλος die des Christen. Die Behauptung ließe sich hören, wenn Lucas Χριστόφιλε gesagt hätte, da dieser damals noch ungebräuchliche Name von ihm selbst gebildet sein könnte. Da aber Θεόφιλος ein schon unter den Griechen altherkömmlicher Name war

¹⁾ Origenes a. a. O.: „Putat aliquis, quod ad Theophilum quempiam evangelium scripserit. Omnes — si tales fueritis, ut diligamini a deo, et vos Theophili estis et ad vos evangelium scribitur. Si quis Theophilus est, iste optimus et fortissimus est, hoc quippe significantius graeco sermone dicitur: κράτιστος.“ — Ambrosius im Commentar zu d. St.: „Scriptum est ad Theophilum, hoc est ad eum, quem deus diligit. Si deum diligis, ad te scriptum est, suscipe munus evangelistae, pignus amici in penetralibus animi diligenter asserva.“ — Epiphanius haer. 51. läßt es unentschieden, ob Theophilus Eigennamen oder Appellativ sei: εἴτ' οὖν τιμὴ Θεοφίλῳ τοῦτο γράφων ἔλεγεν ἢ παντὶ ἀνθρώπῳ θεὸν ἀγαπῶντι.

(s. Pape, Wörterbuch der griech. Eigennamen unt. d. W.), so werden wir sie nur als bloßen Einfall altkirchlicher Sentimentalität anzusehen haben, welchen die jetzige radicale Tendenzkritik mit Behagen ergreift, um die lästige Instanz zu beseitigen, die ihrer Theorie von den evangelischen Erzählungen als bewußten doctrinalen Tendenzdichtungen in der lucanischen Dedication sich entgegenstellt. — Ist aber Theophilus der Name eines bestimmten einzelnen Mannes, so fragt es sich, ob die beiden Werke diesem Manne allein bestimmt, ursprünglich also Privatschriften gewesen und wie der Brief an Philemon erst später in weiteren Kreisen bekannt und verbreitet worden seien. Diese Frage wird von Eichhorn (Einleit. in d. N. T. S. 125.), Meyer u. A., am zuversichtlichsten aber von Gfrörer (z. B. S. 46. 77 f.) bejaht, welcher Letztere sogar ausruft: „Wer mag berechnen, wie lange es dauerte, bis unser Evangelium aus den Händen des Theophilus oder seiner Erben in den allgemeinen Besitz der christlichen Gemeinden hinüberwanderte!“ Allein es möchte doch schwerlich im Geiste des Urchristenthums gelegen haben, daß Lucas einem Einzigen zu Lieb' mit so großer Mühe und Sorgfalt (Evang. 1, 3.) Werke verfaßt habe, deren Inhalt sämmtlichen Christen vom höchsten Interesse und Nutzen sein mußte; vergl. Schneckenburger a. a. O. S. 16. Sondern die natürlichste Annahme bleibt die, daß Lucas die beiden Werke einem weiteren Kreise christlicher Leser bestimmte, aber nach einer unter Griechen und Römern längst herkömmlichen, auch zu den hellenistischen Juden übergegangenen Sitte dem Theophilus dedicirte, vielleicht weil derselbe in einem gewissen Kreise von Gemeinden Ansehen und Einfluß besaß und daher von ihm sich erwarten ließ, daß er in diesem Kreise die Verbreitung der beiden Schriften fördern werde. Daß er den Lucas zur Abfassung derselben aufgefordert habe, wie Epaphroditus den Josephus zur Abfassung der Archäologie (vergl. Antt. prooem. 1.), ist nicht wahrscheinlich, da in diesem Falle Lucas wohl nicht unterlassen haben würde, dies irgendwie anzudeuten und für das in ihn gesetzte Vertrauen seinen Dank zu erkennen zu geben. Zwar könnte man geneigt sein, aus dem Umstande, daß Lucas im Evangel. 1, 3. nicht sagt: *ἵνα οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐπιγνώσωσιν* — *κατη- χήτησαν*, sondern in dem Gebrauch der zweiten Person des Singular dem Wortlaute nach den Zweck des Werks auf die Person des Theophilus beschränkt, zu schließen, daß er das Evangelium und folglich später auch die Apostelgeschichte nur für den Privatgebrauch des Theophilus bestimmt habe. Indessen ist diese Art der Rede auf Rech-

nung der Dedicationsform zu setzen, indem derjenige, dem ein Werk dedicirt wird, als Repräsentant des ganzen Leserkreises angesehen und daher das von den Lesern überhaupt Geltende von ihm prädicirt werden kann. So sagt Josephus am Schlusse seines Werckens gegen Apion: σοὶ δέ, Ἐπαφρόδιτε, μάλιστα τὴν ἀλήθειαν ἀγαπῶντι καὶ διὰ σὲ τοῖς ὁμοίως βουλευσαμένοις περὶ τοῦ γένους ἡμῶν εἰδέναι, τοῦτό τε καὶ τὸ πρὸ αὐτοῦ γεγράφτω βιβλίον.

Dritter Punkt: Die Schriften der πολλοί und ihr Verhältniß zur παράδοσις. — Origenes und der ihn ausschreibende Ambrosius erinnern zur Erläuterung des πολλοί an die Evangelien der Aegypter, des Thomas, des Matthias und der zwölf Apostel, sie lassen es aber im Unklaren, ob nach ihrer Meinung Lucas selbst diese Evangelien im Sinne gehabt habe. Nach Theophylakt meinte Lucas das Evangelium der Aegypter und der zwölf Apostel, nach Hugo Grotius vorzugsweise das der Aegypter, nach J. D. Michaelis (Einleit. II, S. 1122.) „apokryphische Evangelien, wie sie in Fabricii Codex apocryphus sich finden, insbesondere das der Aegypter“, nach Olshausen „apokryphische Versuche, das Leben Jesu darzustellen“, überhaupt, nach Richard Simon (Kritische Schriften über das N. T., übersetzt von Cramer, Thl. I, S. 202.), „falsche Evangelien“, die von Feinden des Apostels Paulus verfaßt gewesen. Ähnlich Röstlin (S. 134.): die πολλοί seien „namentlich antipaulinische oder doch einseitig judaistische Darsteller der evangelischen Geschichte“ gewesen, „denen Lucas durch sein Evangelium entgegengetreten zu müssen geglaubt habe“¹⁾. Die sonderbarste Meinung ist die von Aberle (in der Theolog. Quartalschrift, 1855, S. 217 ff.): ἐν ἡμῖν bezeichne die Christen im Gegensatz zu den πολλοῖς als Juden und Heiden; die Werke der πολλοί seien dem Christenthum feindliche, die evangelischen Thatfachen arg entstellende Schriften „jüdischer oder im jüdischen Solde stehender Literaten“; καθώς sei daher mit πεπληροπορημένων zu verbinden (s. oben); ἔδοξε καί μοι κτλ. sei milder Ausdruck statt „so habe ich mich endlich genöthigt gefunden“. Beide Werke des Lucas seien Schutzschriften für das Christenthum

¹⁾ Sonderbar! Richard Simon und Röstlin, ein Schüler Baur's, treffen also in Einer und derselben Vermuthung zusammen und doch soll nach Baur, Theolog. Jahrbücher, 1850, S. 502., aus dieser und anderen Meinungen Simon's erhellen, „wie wenig derselbe in diesem Gebiete der Kritik sich Ruhm erworben habe“!

gegen die wider dasselbe in den Schriften der πολλοί gemachten Angriffe. In einer zweiten Abhandlung (Theolog. Quartalschrift, 1863, S. 98 ff.) müht sich Aberle ab, zu zeigen, daß bei solchem Zweck Lucas den Prolog des Evangelium absichtlich in lauter zweideutigen Ausdrücken abgefaßt habe, daher die mannichfaltigen und einander oft entgegengesetzten Deutungen der einzelnen Ausdrücke. Diese zweite Abhandlung Aberle's wird widerlegt von Hilgenfeld in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1864, S. 441 ff.

Bei dem heutigen Stande der literarischen Evangelienkritik kann es sich nur um die Frage handeln, ob unter den Schriften der πολλοί auch unsere vier kanonischen Evangelien und das Hebräerevangelium (dessen Identität mit dem der zwölf Apostel wir voraussetzen) begriffen seien. Allein so weit die verschiedenen Bearbeitungen des letzteren aus Angaben der Kirchenväter und aus Fragmenten desselben zu erkennen sind, stand es an Ursprünglichkeit und historischem Werth den kanonischen Evangelien bedeutend nach und war es vielfach abhängig vom Matthäus, ja in einer griechischen Bearbeitung, deren Epiphanius gedenkt, ist die Abhängigkeit von unserem Lucas unverkennbar; vergl. de Wette, Einleit. in's N. T. S. 64^b; Reim, Geschichte Jesu von Nazara, I. Thl., S. 29 ff. Sollte sich nun ergeben, daß Lucas keins unserer kanonischen Evangelien gekannt habe, so werden ihm auch wohl diejenigen Bearbeitungen des Hebräerevangelium unbekannt gewesen sein, von denen uns Fragmente aufbehalten sind. — Daß zu den πολλοίς auch der Verfasser unseres zweiten kanonischen Evangelium nicht zu rechnen sei, kann für Alle, die wie ich die Abhängigkeit dieses Evangelisten von unserem Matthäus und Lucas anerkennen, keinem Zweifel unterliegen ¹⁾. Aber auch das kanonische Matthäusevangelium ist von den Schriften der πολλοί auszuschließen aus dem einfachen Grunde, weil Lucas nach Apstg. 1, 1. (περὶ πάντων), vergl. mit Evang. 1, 3. (πάντων), ein möglichst vollständiges evangelisches Geschichtswerk beabsichtigte und doch von so vielem für seinen Zweck wohl geeigneten im Matthäus enthaltenen Stoff keinen Gebrauch macht. Zwar die Auslassung von Matth.

¹⁾ Eine Beurtheilung und Widerlegung der jetzt von so Vielen vertretenen gegentheiligen Ansicht vom Marcusevangelium als der gemeinsamen Quelle unseres Matthäus und Lucas kann selbstredend hier nicht gegeben werden; es müßte in diesem Falle unsere Abhandlung zu einer vollständigen Theorie vom Verwandtschaftsverhältniß der drei ersten Evangelien anschwellen.

10, 5. 15, 21 ff. 16, 17—19. würde aus der Besorgniß vor judenchristlicher Mißdeutung der in diesen Stellen mitgetheilten Aussprüche Jesu, die Auslassung des Verbots Jesu bei Matth. 10, 5. auch aus dem Schein des Widerspruchs mit der von Lucas 9, 52. 17, 11. erzählten Thatsache leicht begreiflich sein. Aber was hätte ihn bewegen können, Stücke wie Matth. 20, 1—16. oder gar Matth. 15, 1—19. 18, 15—35. auszulassen, in denen er eine Bestätigung des paulinischen Christenthums finden mußte? Und hätte er unseren Matthäus gekannt und unter seinen Quellen gebraucht, er würde von Willkür und Leichtsinn nicht frei zu sprechen sein, indem er so manche Aussprüche Jesu aus ihrem guten Zusammenhange bei Matthäus gerissen und beliebig in seinem Werke ohne Zusammenhang oder doch in ungeschicktem Zusammenhange eingereiht hätte. Wir erinnern in dieser Beziehung nur an Matth. 5, 15., verglichen mit Luc. 8, 16. 11, 33. — Matth. 5, 18., verglichen mit Luc. 16, 17. — Matth. 5, 25., verglichen mit Luc. 12, 58 f. — Matth. 5, 32., verglichen mit Luc. 16, 18. — Matth. 6, 22, f. verglichen mit Luc. 11, 34. Auch würde es sich, wie Strauß (Leben Jesu für das Volk, S. 119.) bemerkt, kaum erklären, wie Lucas, wenn er die Bergrede des Matthäus gekannt, dazu gekommen sein sollte, statt der dem Geiste nach Armen Arme schlechtweg und statt der nach Rechtschaffenheit Hungernden leiblich Hungernde zu nennen. Oder würde er wohl, wenn ihm Matth. 12, 38 ff. 16, 1 ff. vorgelegen hätte, die Rede Jesu in 11, 29 ff. an eine zahlreiche Volkschaar haben richten lassen? Und wenn er die Geburts- und Kindheitsgeschichte des Matthäus gekannt hätte, wie sollte man es erklären, daß er von der Verwicklung, welche die Schwangerschaft der Maria in das Verhältniß zu ihrem Verlobten bringen mußte (Matth. 1, 18 ff.), keine Ahnung zu haben scheint und darum auch kein Bedürfniß nach ihrer Lösung empfindet? Auch von einer Benutzung des Johannesevangelium zeigt sich bei Lucas keine Spur. Unberechtigt sind aber die Schlüsse, die von mancher Seite aus des Lucas Unkenntniß der genannten kanonischen Evangelien in Bezug auf deren Alter oder Verfasser gezogen worden sind, wie von Ziegler (a. a. O. S. 426 ff.): das dritte Evangelium müsse unter allen noch vorhandenen Evangelien das älteste sein, da dessen Verfasser, wenn er die drei anderen kanonischen Evangelien gekannt, dieselben als „authentische“ doch nicht mit den unzuverlässigen der πολλοί in Eine Linie habe stellen können, oder von Lang und anderen Gesellen der Tübinger Schule: das Johannesevangelium könne zur Zeit,

da Lucas schrieb, noch nicht vorhanden gewesen oder im entgegengesetzten Falle nicht als apostolisch-johanneische Schrift anerkannt worden sein. Völlig unberechtigt sind diese Schlüsse, denn die Evangelien des Matthäus und Johannes konnten ja bereits verfaßt sein, ohne daß sie in den Kreisen, in denen Lucas sich bewegte, verbreitet und bekannt geworden waren. Aus Vergleichung von Matth. 24, 29. mit Luc. 21, 24. ergibt sich aber, wie jetzt allgemein zugestanden wird, mit zweifelloser Gewißheit, daß das erste kanonische Evangelium älter ist als das dritte. Was aber das Johannesevangelium betrifft, so setzen wir ja Alle, denen die Aechtheit desselben feststeht, seine Abfassung in das höhere Lebensalter des Apostels, folglich in die letzte Zeit des apostolischen Jahrhunderts. Sehr möglich also, daß die Abfassung des dritten Evangelium, obgleich sie der Stelle 21, 24. (verglichen mit Matth. 24, 29.) zufolge erst nach Jerusalems Zerstörung zu setzen ist, doch noch vor die des vierten fällt. Da aber letzteres, wie von Vertheidigern und Gegnern seiner Aechtheit anerkannt wird, in Kleinasien verfaßt ist, so konnte es auch bereits vorhanden und doch dem wahrscheinlich im Abendlande (in Italien) schreibenden Lucas unbekannt sein. Es werden daher unter den Schriften der πολλοί verloren gegangene Evangelien zu verstehen sein. Enthielten aber dieselben die erste geordnete schriftliche Zusammenstellung des evangelischen Erzählungsstoffs, so kann deren Quelle, die mündliche παράδοσις der Augenzeugen und Diener des Wortes, nur aus einzelnen abgerissenen Erzählungen und Aussprüchen Jesu bestanden haben. Dies führt auf die für die historische Evangelienkritik sehr wichtige Frage nach dem Ursprung und Charakter der mündlichen Ueberlieferung. Wir bemerken in dieser Beziehung in äußerster Kürze nur Folgendes:

Durch den überwältigenden heiligen Eindruck der Reden, Thaten und Schicksale Jesu war in dessen unmittelbaren Jüngern der Glaube an seine Messianität begründet worden. Nur durch Verkündigung dieser ihrer heiligsten Erlebnisse konnten sie denselben Glauben auch in Anderen entzünden und befestigen. Als es sich daher um die Wahl eines neuen Apostels an die Stelle des Judas Ischariot handelte, kam auf den Vorschlag des Petrus die Urgemeinde darin überein, daß der zu Wählende in unmittelbarem Verkehr mit Christus und dessen Aposteln gestanden haben und Zeuge gewesen sein müsse von Allem, was seit der Wirksamkeit Johannis des Täufers als der ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου (Marc. 1, 1.) bis zur Erhebung Jesu in die unsichtbare

Welt sich begeben habe, Apstg. 1, 21 f., weil er aus diesen Erlebnissen die Messianität Jesu bezeugen sollte. Es lag im Wesen der damaligen Verhältnisse, daß den zu Befehrenden, die noch gar keine Kunde von Jesus hatten, nur ein kurzes Summarium der evangelischen Geschichte mitgetheilt wurde, Apstg. 10, 34—43. 13, 23 ff. Mittheilungen von Details mußten dem weiteren religiösen Verkehr und wohl ganz besonders den Lehrvorträgen in den gottesdienstlichen Versammlungen vorbehalten bleiben, doch so, daß immer nur Einzelnes aus Jesu Leben und Lehre mitgetheilt wurde, so wie die Gelegenheit und das Bedürfniß es mit sich brachte, wie denn Papias oder vielmehr der Presbyter Johannes bei Euseb. 3, 39, 15. bemerkt, Petrus habe seine Mittheilungen aus der evangelischen Geschichte nicht in geordneter Reihenfolge (*σύνταξις*), sondern *πρὸς τὰς χρείας* gemacht, d. h. wie die Bedürfnisse der Hörer es erheischten. Veranlassungen von der Art, wie sie dem Apostel Paulus in 1 Kor. 9, 14. 11, 23 ff. 15, 3—7. zur schriftlichen Mittheilung evangelischen Stoffes gegeben waren, sind im mündlichen Verkehr und Unterrichte gewiß weit häufiger gewesen, vergl. Apstg. 20, 35. Auf solche Weise wurde der Inhalt der evangelischen Geschichte in mündlicher Ueberlieferung erhalten und verbreitet (vergl. das Verbum *παράδιδοναι* Luc. 1, 2. und 1 Kor. 15, 3.). So treu nun auch in den an schriftliche Aufzeichnung nicht gewöhnten Kreisen das Gedächtniß sein mochte und so sehr auch durch das Interesse an dem erhabenen Gegenstande, so wie durch die parabolische und gnomische Lehrweise Jesu und durch die öftere Wiederholung derselben Gegenstände die treue Aufbewahrung im Gedächtniß erleichtert werden mußte: so konnte doch auf die Länge der Zeit die bloß mündliche Ueberlieferung vor Entstellung und Trübung nicht bewahrt bleiben. Doch ist die Veranlassung zu ihrer schriftlichen Fixirung wohl weit weniger in dem endlich erwachten Gefühl ihrer Unsicherheit und Unzuverlässigkeit ¹⁾ zu suchen, als vielmehr in dem religiös-erbaulichen Interesse der Gläubigen an ihrem Inhalt, in dem Streben, einen möglichst reichen Stoff zur

¹⁾ Dies die gewöhnliche Ansicht, wie sie z. B. Gelpke a. a. O. S. 270. ausspricht: „Wie Lucas, werden sich auch die πολλοί aufgefördert gefühlt haben, dem Verfall der Tradition zu wehren und das, was noch Sicheres und Festes aus dem zusammenstürzenden Gebäude gerettet werden konnte, in die bleibende, wandellose Stätte des Buchstabens zu flüchten. Ihre Evangelien schlossen sich daher dem Gehalte nach an die Tradition an, schieden sich aber von jener, daß sie nicht bloß eine Tradition, sondern eine treue, sichere geben wollten.“

Erbauung in beständiger Bereitschaft bei sich zu haben und nichts von ihm verloren gehen zu lassen. Dazu kam das dogmatische Interesse. Wie nämlich die evangelische Geschichtserzählung gleich anfangs einen doctrinal=praktischen Zweck verfolgt hatte, nämlich die Begründung und Förderung des christlichen Glaubens und Lebens, so wurde, besonders nachdem verschiedene Ansichten über Person und Werk Jesu sich gebildet hatten, dieser Zweck am sichersten durch schriftliche Aufzeichnung erreicht, indem nun die verschiedenen Auffassungen des Christenthums durch Details aus der evangelischen Geschichte sich zu begründen suchten. So bildete sich, wie wir aus Luc. 1, 1. sehen, eine verhältnißmäßig reiche Evangelienliteratur, die aber höchst wahrscheinlich nur in mehr oder minder umfangreichen Variationen desselben Thema bestand. Den Ausdruck πολλοί wird wohl Niemand nach Analogie unserer modernen Schriftstellerei in der Weise pressen, als ob die damalige Christenheit von evangelischen Schriften überschwemmt gewesen sei, sondern unter den damaligen Verhältnissen konnte Lucas des Ausdrucks sich bedienen, auch wenn ihm nur etwa ein halbes Duzend solcher Schriften bekannt geworden war.

Wie viel ungeschichtliche Bestandtheile aber auch im Laufe der Zeit durch religiöse Reflexion und unbewusste religiöse Sagenpoesie dem Stoffe der mündlichen Ueberlieferung sich beigemischt haben mochte: so wurde doch am apostolischen Ursprunge derselben im Ganzen und Allgemeinen nicht gezweifelt, sondern wenn eine Erzählung den vorhandenen Glaubensvorstellungen entsprach, so war das auch eine Gewähr ihrer Wahrheit und ihres apostolischen Ursprungs, gerade so wie nachmals in der Kirche spätere Entwicklungen und Bildungen in Sachen des Glaubens, der Sitte, des Cultus und der Verfassung auf apostolische Ueberlieferung zurückgeführt wurden. So sollte auch die Bezeichnung des Hebräerevangelium als evang. secundum XII apostolos gewiß nichts Anderes besagen, als daß sein Inhalt auf die Ueberlieferung der zwölf Apostel zurückgehe. Der Mangel an Zuverlässigkeit der Ueberlieferung kam wahrscheinlich erst denen zum Bewußtsein, welche, wie Lucas und Papias (bei Euf. 3, 39.) für eigene literarische Arbeiten verschiedene Evangelien mit einander verglichen, in denen die mannichfaltigsten Differenzen zu Tage traten.

Da das erste kanonische Evangelium in seiner auf uns gekommenen Gestalt wegen 24, 29. noch vor Jerusalems Zerstörung, aber wegen B. 2. dieses Capitels unmittelbar vor der Katastrophe verfaßt sein muß, in dasselbe aber auch der Inhalt einer älteren, ursprünglich

in aramäischer Sprache verfaßten Schrift des Apostels Matthäus, der *λόγια κυριακά*, mit aufgenommen ist, so werden wir den ersten Beginn der evangelischen Schriftstellerei wohl ohngefähr zehn Jahre früher anzunehmen haben ¹⁾. — Es läßt sich, zumal bei Vergleichung unserer synoptischen Evangelien, mit einer an Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit vermuthen, daß jene verloren gegangenen Evangelien im Wesentlichen das Gepräge der Quelle getragen haben, aus welcher sie geflossen waren. Wir haben in dieser Beziehung Folgendes zu beachten: 1) Aus dem Umstande, daß im mündlichen Unterrichte immer nur einzelne Züge aus Leben und Lehre Jesu mitgetheilt wurden, erklärt sich die öftere Verschiedenheit in der chronologischen Aneinanderreihung, so wie die öftere Verknüpfung *sachverwandter* Erzählungen, z. B. der beiden angeblichen Sabbatverletzungen durch

¹⁾ Der erste Anfang evangelischer Schriftstellerei würde sonach in die letzte Zeit der Wirksamkeit des Apostels Paulus fallen. Hieraus folgt aber keineswegs, daß schon Paulus eine evangelische Schrift gekannt und gebraucht habe, wie Neander (Geschichte der Leitung und Pflanzung des Christenthums durch die Apostel, Thl. I, S. 131 ff. II, S. 565. 629. 3. Aufl.) und Ewald (Jahrbücher für biblische Wissenschaft, II, S. 194.) vornehmlich wegen 1 Kor. 7, 10. 9, 14. 11, 23 ff. vermuthen. Ewald ist sogar unter Berufung auf Apstg. 21, 8. geneigt, als den Verfasser dieses ältesten, angeblich von Paulus gebrauchten Evangelium den Philippus anzunehmen. Allein hätte Paulus die Abendmahlsrede Jesu in 1 Kor. 11. aus einem schriftlichen Evangelium entnommen, so würde der Ausdruck *παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου* in 1 Kor. 11, 23. durchaus unnatürlich und ungeeignet sein. Denn *παρалаυβάειν* ist Correlat von *παράδιδόναι* („*καὶ παρέδωκα ὑμῖν* a. a. D.), letzteres aber ist solenne Bezeichnung mündlicher Mittheilung, also wird *παρέλαβον* besagen: ich überkam es durch mündliche Mittheilung; vergl. Paret in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, Bd. III, S. 48. u. 53. — Getäuscht durch den späteren Gebrauch der Ausdrücke *εὐαγγέλιον*, *εὐαγγελιστοί*, sieht Ewald a. a. D. S. 180 ff. in den im N. T. erwähnten *εὐαγγελιστοί* eine besondere Art von Männern, „die ihr vorzüglichstes Lebensgeschäft darin gefunden, die evangelischen Erzählungen, so sicher und so rein sie sich bilden ließen, treu zu erhalten und weiter zu verbreiten“, und „meist Reisen gemacht hätten, um an geeigneten Orten ihre Sammlungen mitzutheilen“. Einer der ersten sei Philippus gewesen (Apstg. 21, 8.). Nach Ewald erscheinen sie in Ephes. 4, 11., 2 Tim. 4, 5. als ein „eigener Stand“. Nach dieser Behauptung wäre der urchristliche Unterricht in zwei Zweige geschieden gewesen, den geschichtlichen und den rein doctrinalen, während doch das Geschichtliche und das Doctrinale in lebendiger Durchdringung vorgetragen wurden! Rein, nach neutestamentlichem Sprachgebrauch sind *εὐαγγελιστοί* christliche Glaubensboten oder Missionare, die nicht zugleich Apostel waren; jeder Apostel war auch Evangelist, aber nicht jeder Evangelist auch Apostel.

Jesum, Matth. 12, 1—8. u. 9—14. Luc. 6, 1—5. 6—11. Marc. 2, 23—27. 3, 1—6. Die Evangelien sind daher nichts weniger als Biographien Jesu, d. h. pragmatische Darstellungen seines äußeren und inneren Lebensganges, sondern nur Sammlungen sehr lose verknüpfter Denkwürdigkeiten aus seinem öffentlichen Leben und Wirken, daher von Justin dem Märthrer sehr bezeichnend ἀπομνημονεύματα genannt. Ja bisweilen ist eine Menge von Erzählungsstücken ohne Angabe einer längeren Zwischenzeit in der Art mit einander verbunden, als ob sie alle einem einzigen Tage angehörten, daher der wunderliche Schein von „reichbesetzten Tagen“ im Leben und Wirken Jesu, wie sie von Dr. Paulus alles Ernstes angenommen wurden. Das auffallendste Beispiel dieser Art ist Matth. 4, 25—9, 34. — 2) Wie treu auch die mündliche Ueberlieferung den Kern des Geschehenen, die Substanz der Facta festhielt, so lag es doch in ihrem Wesen, ihr Interesse weniger oder gar nicht auf die Nebenumstände zu richten, daher diese leicht übersehen oder entstellt wurden, daher die vielen Differenzen und Ungenauigkeiten der schriftlichen Evangelien in Erzählung der Nebenumstände. Es erklärt sich, wie so manche Aussprüche und Reden Jesu allmählich von den Umständen, durch die sie veranlaßt waren, sich ablösten, zusammengehörige Aussprüche Jesu aus einander gerissen, andere, die er zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Gelegenheiten gethan hatte, mit einander verbunden wurden, wenn sie verwandten Inhaltes waren oder auch nur ein Stichwort oder Einen und denselben Begriff mit einander gemein hatten, sonst aber noch so verschiedenartig sein mochten. Beispiele solcher bloß lexikalischer Verbindung, wie sie unsere drei ersten Evangelien bieten, mögen auch in den Schriften der πολλοί nicht selten gewesen sein. Wir heben aus jenen folgende Beispiele aus: die Verbindung von Matth. 18, 6 f. mit V. 8 f. durch den Begriff des σκάνδαλον und σκανδαλλίζειν; die von Luc. 9, 48. mit V. 49. durch ἐπὶ τῷ ὀνόματι Χριστοῦ; Luc. 11, 33. mit V. 34. durch den Ausdruck λόγος; 16, 16. mit V. 17. durch ὁ νόμος; 17, 21. mit V. 22 f. durch ἰδοὺ ἐκεῖ, ἰδοὺ ὧδε; 12, 56. mit V. 57. durch den Begriff der Prüfung und Beurtheilung. — 3) Da die evangelische Ueberlieferung vom religiös-didaktischen Interesse beherrscht ward und in wundergläubiger Atmosphäre sich bewegte, so erklärt es sich, daß die Erzähler nicht selten ihre Urtheile mit den Thatfachen verschmolzen, d. h. ihre Urtheile über die Dualität des Geschehenen als das Geschehene selbst darstellten, und

daher Manches unwillkürlich in's Wunderhafte ausschmückten (obschon über die einzelnen hieher zu rechnenden Fälle die Urtheile der Theologen je nach der Verschiedenheit ihrer dogmatischen oder historischen Standpunkte sehr verschieden ausfallen müssen), auch manche Aussprüche Jesu in einer ihrer eigenen Denkweise homogenen Auffassung reproducirten, wohin namentlich die buchstäbliche Vorherfagung der letzten Schicksale Jesu gehört, Matth. 20, 18 f. u. a. St., der Ausspruch Jesu vom Zeichen des Jonas, welcher Matth. 12, 39. auf die Auferstehung Jesu bezogen, von Luc. 11, 29. dagegen sicher in seiner ursprünglichen Form mitgetheilt wird ¹⁾. Und hatte die ursprüngliche und acht apostolische Tradition auf das öffentliche Leben Jesu sich beschränkt nach Apstg. 1, 21 f. 10, 34—42: so hatte die spätere Reflexion über das Geheimniß seiner heiligen Person, besonders über sein metaphysisches Verhältniß zu Gott, das Interesse an der Frage nach seinem Eintritt in das Erdenleben geweckt, und so bildeten sich aus solcher Reflexion in Verbindung mit einzelnen vagen geschichtlichen Erinnerungen unwillkürlich Erzählungen über außerordentliche Umstände, die seiner Geburt vorangegangen und von denen sie begleitet gewesen sei, dergleichen Erzählungen in zwei verschiedenen, chronologisch unvereinbaren Sagentreisen in den zwei ersten Capiteln des Matthäus und Lucas vorliegen. — 4) Wir haben sonach zwei Stadien der mündlichen Ueberlieferung zu unterscheiden: a) die ursprüngliche, eigentlich apostolische *παράδοσις* aus dem Kreise der Augen- und Ohrenzeugen, von welcher Papias bei Euseb. 3, 39. spricht, als die noch lautere Quelle, und b) die theilweise Entstellungen und sagenhafte Ausschmückungen mit sich führende, räumlich und zeitlich zum breiten Strom angewachsene spätere Gestaltung. Sache der historischen Kritik ist es, die den beiden Stadien angehörenden Bestandtheile in unseren drei ersten Evangelien von einander zu scheiden.

Bedenken wir endlich, daß die synoptischen Evangelisten als den Hauptschauplatz der Wirksamkeit Jesu vor seiner letzten Paschareise die Provinz Galiläa angeben und die Zeit dieser Wirksamkeit in den Raum eines Jahres zusammenzudrängen scheinen und doch andererseits, ohne es zu wissen und zu merken, klare Anzeigen eines öfteren

¹⁾ Indessen kann, wie die Vergleichung von Joh. 2, 19. 21. lehrt, solche den letzten Schicksalen Jesu conforme Umbildung gewisser Aussprüche desselben auch dem Apostel Matthäus selbst angehören und aus dessen Sammlung von Reden Jesu entnommen sein.

Aufenthaltes Jesu in Jerusalem (Matth. 23, 37. 26, 55. Luc. 23, 5. [διδάσκων καὶ ὅλης Ἰουδαίας]) und einer länger als ein Jahr dauernden Wirksamkeit Jesu (Luc. 6, 1., wo nach jetzt allgemein anerkannter Erklärung der Ausdruck *σάββατον δευτερόπρωτον* einen Sabbat zwischen Pascha und Pfingsten bezeichnet) bewahrt haben ¹⁾, so ist die Vermuthung de Wette's und Bleek's sehr nahe gelegt, daß die ersten schriftlichen Sammlungen evangelischer Erinnerungen in Galiläa veranstaltet wurden, daß die älteste derselben, welche vielleicht die erste Grundlage des Hebräerevangelium bildete, den Typus für die späteren abgab und daß auf sie als gemeinsame Grundquelle alle unserem Matthäus und Lucas gemeinsamen Erzählungen zurückzuführen sind. Es lag in der Natur der Sache, daß die Sammlungen der späteren *πολλοί* vollständiger waren als die der früheren und letztere durch jene und endlich alle durch unsere kanonischen Evangelien als die wahrscheinlich vollständigsten und den Glaubensbedürfnissen entsprechendsten verdrängt wurden.

Vierter Punkt: Verhältniß des Lucas zu den Schriften der *πολλοί*; sein schriftstellerisches Verfahren. — Nach 1, 3. beilegte sich Lucas in seinem Werke der Vollständigkeit (*πᾶσιν*, womit vergl. das *πάντων* in Apstg. 1, 1.), indem er die evangelische Geschichte bis zu ihrem Anfang (*ἀνωθεν*) verfolgte, der Genauigkeit (*ἀκριβῶς*) und der chronologischen Ordnung (*καθεξῆς*), um dadurch das Zuverlässige (*τὴν ἀσφάλειαν*) auszumitteln. Nicht wenige Kritiker und Ausleger, unter den Neueren am entschiedensten Hänlein (Einleit. in das N. T. III, S. 130. 2. Aufl.), Olshausen, Credner (Einleit. in das N. T. S. 145 ff. S. 157.), Gfrörer²⁾, Ehrard (S. 804 f.), behaupten, Lucas wolle damit den Schriften seiner Vorgänger, der *πολλοί*, diese drei, bezüglich vier Eigenschaften absprechen. Allein nach dem oben im exegetischen Theile

¹⁾ Eine ausführliche Widerlegung der entgegengesetzten, vornehmlich von der Tübinger Kritik vertretenen Ansicht, nach welcher den drei ersten Evangelisten gegen die Darstellung des Johannes Recht gegeben wird, muß ich für eine andere Gelegenheit und einen anderen Ort versparen.

²⁾ a. a. O. S. 51: „Die Vorzüge, die Lucas seinem Werke zuspricht, sind ebensoviele Ausstellungen an den Werken seiner Vorgänger; er deutet an, daß letztere in drei Beziehungen gerechten Ansprüchen nicht genügen.“ Am meisten sei, meint Gfrörer, dem Lucas an den Werken der *πολλοί* aufgefallen, daß von vorn herein etwas fehle, das heiße wohl, daß sie keine oder wenigstens keine genügende Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu enthielten.

befprochenen logisch = grammatischen Verhältnisse des Vordersatzes zum Nachsatze, als auch des Particips *παρηκολουθηκóτι* zu der in *γράφει* bezeichneten Haupthandlung stellt Lucas sein Unternehmen dem der πολλοί nicht entgegen, sondern an die Seite; er unternahm also nichts Anderes, als was schon die πολλοί versucht hatten ¹⁾. Einen Gegensatz zu den Vorgängern würde Lucas wohl in folgender Weise ausgedrückt haben: πολλοί μὲν ἐπεχείρησαν -- λόγου· ἐγὼ δέ, ὡς ὁ παρηκολουθηκóς ἄνωθεν --, ἔγραψα κτλ. Er kann also nicht einmal in dem ἄνωθεν einen Vorzug vor den πολλοῖς, wenigstens nicht vor sämtlichen πολλοῖς, beanspruchen wollen (dies gegen Schott und Meher), sondern wenigstens Einige derselben müssen bereits mit dem Versuch einer metaphysisch = geschichtlichen Enthüllung des Geheimnisses der göttlich = menschlichen Erscheinung des Herrn ihre Werke begonnen haben. Gleichwohl können die Werke seiner Vorgänger in der genannten dreifachen Beziehung dem Lucas nicht allseitig genügt haben, denn sonst wäre ja sein eigenes Unternehmen überflüssig gewesen; er hätte, statt selber ein Evangelium zu schreiben, eins der bereits vorhandenen, und zwar das nach seiner Ueberzeugung vollständigste und zuverlässigste, seinen Lesern empfehlen können. Demnach giebt Lucas zwar nicht in den Worten des Proömium, wohl aber indirect und factisch, d. h. durch Erneuerung des Unternehmens, zu verstehen, daß die Werke seiner Vorgänger in Bezug auf Vollständigkeit, Genauigkeit und chronologische Ordnung Manches zu wünschen übrig ließen. Daß er dies nicht direct ausspricht, ist ein Beweis der Milde seines Urtheils, wie sie wohl jedenfalls im Bewußtsein und in der eigenen Erfahrung der Schwierigkeiten seines Unternehmens begründet war.

Lucas versichert, „Allem genau nachgegangen zu sein“, 1, 3. Damit kann er nur die genaue und gründliche Kenntnißnahme von den Quellen, so wie ihre sorgfältige Vergleichung und Prüfung und gewissenhafte Benutzung behufs genauer Ausmittelung und Darstellung des wirklichen Thatbestandes bezeichnen. Schon von vornherein wird man dabei an schriftliche und mündliche Quellen denken und

¹⁾ Bengel im Gnomon zu d. St.: „Vocula καμoί, etiam mihi, Lucas multis illis se non tam opponit, quam aggregat, sic tamen, ut etiam nunc aliquid ad ἀσφάλειαν ac firmitudinem Theophilo conferat.“ — Kressschmar a. a. D. p. 122: „Non opponit suam historiae evangelicae narrationem conaminibus τῶν πολλῶν, sed apponit.“

unter den ersten an die Werke der πολλοί, selbstverständlich so weit sie ihm zu Gebote standen. Letzteres ist aus der Beschaffenheit des Evangelium selbst zu ersehen. Denn es ist ein jetzt allgemein anerkanntes Resultat der evangelischen Literaturkritik, daß der Wechsel zwischen mehr hebraisirendem und reinerem Griechisch in diesem Evangelium nur aus der Benutzung verschiedener schriftlicher Quellen sich erklären lasse ¹⁾. Auf dasselbe Resultat führt auch, was den Charakter und Geist des Inhalts der Erzählungen betrifft, der Wechsel zwischen Erzählungen von mehr judenchristlicher, ja selbst ebionitischer Färbung ²⁾ und solchen, die zur Begründung und Bestätigung der paulinischen Auffassung des Christenthums dienen, obwohl von letzteren Lucas nicht Weniges aus der mündlichen Ueberlieferung geschöpft haben mag, so wie es auch stets eine übel und vergeblich angewandte Mühe sein wird, das Lucasevangelium wie eine Mosaikarbeit in seine Quellengrundbestandtheile zu zerlegen, in welcher Beziehung Ewald am weitesten gegangen ist. — Daß zu den von Lucas benutzten Quellschriften die matthäische σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων nicht gehöre, unterliegt für mich nach dem S. 62. besprochenen Verhältniß der lucanischen Bergpredigt zu der des Matthäus keinem Zweifel. Denn wenn die verloren gegangene aramäische Matthäusschrift eine Zusammenstellung von Reden Jesu war, so hat sicher die Bergpredigt einen Hauptbestandtheil derselben gebildet. Auch war diese Redensammlung kein eigentliches Evangelium, so wenig als die von Marcus aus der Erinnerung an die Vorträge des Petrus gemachte unzusammenhängende Aufzeichnung einzelner Thaten und Reden Jesu eine ἀνάταξις διηγήσεως τῶν ἐν τοῖς Χριστιανοῖς πεπληροφορημένων πραγμάτων

¹⁾ Vergl. Winer, Gramm. S. 29., Anm., 7. Aufl. — Bekanntlich erinnert auch bei Diodorus Siculus die Ungleichförmigkeit der Sprache an die verschiedenartigen Quellen, aus welchen dieser Schriftsteller sein Werk zusammengetragen hat. — Livius schließt sich in der älteren Geschichte Roms häufig an die trockene annalistische Form seiner Vorgänger an; vergl. Eackmann De fontibus Livii, p. 96 seqq. 117. Tholuck, Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, S. 157 f. 235 f.

²⁾ Vergl. unter Anderen Reim, Geschichte Jesu von Nazara, I, S. 73., obgleich über nicht Weniges, was dieser Gelehrte, in Uebereinstimmung mit der Lüsinger Schule, ohne Weiteres als ebionitisches Material aufzählt, bei genauerer Erwägung ein anderes Urtheil sich fassen läßt. Am entschiedensten ist das Stück der Bergpredigt 6, 21 — 25. in die Kategorie des Ebionitischen zu setzen.

genannt werden konnte ¹⁾. Mögen daher auch, was recht wohl möglich ist, diese Aufzeichnungen des Marcus von Lucas benutzt worden sein, so kann er sie doch nicht zu den Schriften der πολλοί gerechnet haben. Hat aber Lucas, der zeitweilige Reisebegleiter des Paulus, das Evangelium verfaßt, so gehörte er zu der in ἡμῖν B. 2. bezeichneten jüngeren Generation der Christen und es werden ihm in der Umgebung des Paulus wohl nicht wenige mündliche Ueberlieferungen, die auf Erinnerungen aus der apostolischen Zeit zurückgingen, zu Gebote gestanden haben. Wenn aber Lucas den ihm in schriftlichen und mündlichen Quellen vorliegenden Erzählungsstoff auf Ueberlieferung der Augenzeugen und Diener des Wortes zurückführte, und dies wohl sicher im Einklang mit der allgemeinen Ueberzeugung seiner christlichen Glaubensgenossen (s. oben S. 65.), und gleichwohl eine Kritik dieses Stoffes zur Ausmittlung der ἀσφάλεια für nöthig hielt: so kann er nur die Grundsubstanz der Ueberlieferung, das Allgemeine und Wesentliche derselben, um ihres autoptischen Ursprungs willen als glaubwürdig anerkannt haben, wogegen eine Menge Details in den Nebenumständen, in Bestimmung von Zeit und Ort des Thatsächlichen, in Angabe der Anlässe von Aussprüchen und Reden Jesu, Differenzen in Inhalt und Form dieser Aussprüche und Reden seine Kritik herausforderten, um den wirklichen Thatbestand zu ermitteln. Wie aber ist die von Lucas geübte Kritik beschaffen? Sie ist selbstverständlich keine objective, wissenschaftlich geschichtliche, sondern eine überwiegend religiös-doctrinale, d. h. bei differirender mündlicher oder schriftlicher Ueberlieferung wird er demjenigen Bericht den Vorzug gegeben haben, der nach seiner Ueberzeugung das religiöse Interesse am meisten befriedigte, insbesondere der paulinischen Auffassung

¹⁾ Im Gegensatz zu der jetzt allgemein gangbaren Erklärung des οὐ τάξει in dem bekannten Zeugniß des Papias oder vielmehr des Presbyter Johannes bei Euseb. R.G. 3, 39, 15. vom Mangel an chronologischer Ordnung in unserem kanonischen Marcus oder auch einem demselben wesentlich identischen, nur vollständigeren verloren gegangenen. Armarcus vermag ich genannten Ausdruck als ganz entschiedenen Gegensatz zu οὐ σὺνταξιν ποιούμενος (der geordneten Zusammenstellung; bei Luc. 1, 1. ἀνατάσσειν) nur mit Schleiermacher zu erklären „ohne Zusammenhang“, „vereinzelte“ (wie in der militärischen Sprache τάξει, „im geschlossenen Gliede“, dem ἀποράδην entgegengesetzt wird, Pol. 10, 30, 9.), also daß der Sinn ist, Marcus habe nur Vereinzeltes aus Leben und Lehre Jesu aufgezeichnet, keine geordnete und zusammenhängende Darstellung des Geschehenen gegeben, folglich die Angabe keine Anwendung auf das kanonische Marcusevangelium zuläßt.

des Christenthums zur Bestätigung diene. Aus diesem Grunde wird er z. B. der Salbungsgeschichte in Cap. 7, 36 ff. vor der bei Matth. 26, 6 ff. Marc. 14, 3 ff., falls er letztere in seinen Quellen vorgefunden hat, den Vorzug gegeben haben. Ebenso mußte ihm die Erzählung von den beiden Schächern, wie er sie 23, 39—43. mittheilt, mehr zusagen, als die bei Matthäus und Marcus, da in jener die Lehre von der selig machenden Kraft des Glaubens an den gekreuzigten Erlöser durch dessen eigenen Ausspruch bestätigt wird. Dagegen handelt Lucas auch eine Kritik, bei welcher das religiös-didaktische Interesse unbetheiligt ist. So in der Vorausstellung der Scene in Nazareth (4, 16 ff.), indem er es als natürlich und selbstverständlich ansah, daß Jesus seine Heilspredigt an dem Orte begonnen habe, wo er erzogen war, ohne freilich zu beachten, daß nach der Quelle, aus der er schöpfte, eine Wirksamkeit Jesu in Kapernaum vorausgegangen war, B. 23. Ein kritisches Verfahren bewährt er auch darin, daß er nicht, wie Matthäus, Doubletten giebt, d. h. von einander abweichende Darstellungen derselben Begebenheiten, bloße Variationen eines und desselben Thema. Sehr möglich ist es daher, daß er, wie viele Theologen alter und neuer Zeit, die von Matthäus und Marcus aufbewahrte Salbungsgeschichte für eine Doublette der von ihm Cap. 7. berichteten hielt und darum wegließ. — Aber eine Versündigung an dem sittlichen und rechtlichen Grundsatz, von Jedem das Gute anzunehmen, bis das Gegentheil erwiesen, ein durchaus ungerechtfertigter Zweifel an der Ehrlichkeit und einfachen Offenheit, wie sie im Proömium sich äußert, ist es, wenn man, wie Baur und seine Schule, den Lucas theils der bewußten Erdichtung vieler Erzählungen, theils der tendenziösen Umbildung des überkommenen evangelischen Stoffs im Interesse des Paulinismus beschuldigt. Nein, dem Proömium zufolge kann er nur der ehrlichen Ueberzeugung gewesen sein, einen durch Ueberlieferung überkommenen Stoff bearbeitet, wirkliche Thatfachen mitgetheilt zu haben, die sich ihm in gewissenhafter Prüfung als solche ergeben hatten. Zwar auf seinem Standpunkte vermochte er nicht zwischen den S. 68. besprochenen zwei Perioden der Ueberlieferung zu unterscheiden, daher es Sache unserer wissenschaftlichen Kritik ist, das wirklich Thatfächliche auszumitteln und von den sagenhaften Ausschmückungen, den unwillkürlichen Bildungen der religiösen Reflexion, zu scheiden. So kann z. B. der Ausspruch des reuigen Schächers in der von Lucas mitgetheilten Form allerdings nicht geschichtlich sein; denn in diesem Falle hätte der Schächer Jesum als sterbenden und

doch siegreich wiederkommenden Messias anerkannt und wäre folglich in seiner religiösen Einsicht viel weiter gewesen als die Apostel und anderen Gläubigen auf ihrem damaligen Standpunkte (Luc. 24, 19—21.¹⁾); aber sicher theilt Lucas den Ausspruch mit, wie er ihm in einer schriftlichen oder mündlichen Quelle sich darbot. Der Ausspruch braucht aber auch gar nicht der geschichtlichen Grundlage zu entbehren. Als das Thatsächliche läßt sich denken, daß der Schächer Reue über seine Vergehungen empfand, die Unschuld Jesu anerkannte und von diesem durch ein Trostestwort aufgerichtet wurde. So soll, um noch ein anderes auffälliges Beispiel anzuführen, nach Baur's (Die kanonischen Evangelien, S. 435 ff. 498 ff.), Zeller's (Die Apostelgeschichte, S. 41 ff. 448 ff.) und Anderer Behauptung Lucas, um im Interesse der Auctorität des Paulus und der paulinischen Heidenmission die Zwölfapostel in Schatten zu stellen, die Erzählung von den 70 Jüngern in 10, 1 ff. tendenziös erdichtet und für denselben Zweck die nach Matth. 10, 5 ff. den Zwölfaposteln gegebene Instruction verkürzt und das auf diese Weise den Zwölfen Entzogene den 70 zugewendet und noch dazu bereichert haben! Allein wenn sich dies so verhielte, so müßte man sich wundern, daß der Evangelist als ein um geschichtliche Ueberlieferung und Wahrheit unbefümmelter tendenziöser Dichter mit solcher Mäßigung verfahren wäre, daß er der 70 sonst nirgends weiter gedenkt, im Gegentheil in 22, 28—30. den die Zwölfapostel verherrlichenden Ausspruch Jesu mittheilt. Die Darstellung in Cap. 10. ist zwar sagenhaft, doch läßt sich aus Vergleichung der hieher gehörigen synoptischen Stellen der zu Grunde liegende Sachverhalt vermuthungsweise mit nicht geringer Wahrscheinlichkeit feststellen. Nämlich außer den zwölf Aposteln und dem größeren Anhang im Volke (*ὄχλος μαθητῶν*, Luc. 6, 17.) muß nach Apstg. 1, 21. (vergl. auch Matth. 27, 57. die Angabe über Joseph von Arimathäa und Euseb. 3, 39. die Angabe des Papias über den Presbyter Johannes und Aristion als *μαθηταὶ τοῦ κυρίου*) ein engerer Kreis von Anhängern Jesu und zum Theil auch beständigen (Apstg. 1, 21 f.) Begleitern um den Herrn sich geschaart haben. Daß Jesus ein

¹⁾ Nach dieser Stelle hielten die beiden Jünger auf dem Wege nach Emmaus Jesum zwar auch noch nach dessen Tode für einen großen Propheten, sie sahen mithin in diesem Tode ein prophetisches Martyrium, aber ihre frühere Hoffnung, derselbe werde als der messianische Retter Israels auftreten, hatten sie aufgegeben; als Getödteter konnte er nicht Messias sein.

einziges Mal und auf Ein Mal alle zwölf Jünger (Matth. 10, 5. Luc. 9, 1.) und zwar nach Marc. 6, 7. je zwei ausgesandt habe und inzwischen allein geblieben sei, ist nicht wahrscheinlich, sondern die Aussendungen mochten zu verschiedenen Zeiten Statt finden, und zwar jedes Mal zu zweien (vergl. auch Luc. 10, 1.), damit der eine den anderen mit Rath und Hilfe unterstützen sollte. Zu diesen Sendungen mochte er auch Jünger der zweiten Ordnung benutzen. Diese Sendungen consolidirten sich in der mündlichen Ueberlieferung zu einer einzigen, so wie in der späteren Sage, welcher Luc. 10. folgt, auch die der zweiten Ordnung angehörigen Jünger, und zwar zu einer von der zwölf Apostel verschiedenen (vergl. Weiße, Die evangelische Geschichte, I. Bd. S. 404 f.), so wie auch die Feststellung der Zahl dieser zweiten Ordnung auf 70 selbstverständlich der Sage angehört (nach Analogie der 70 Völker und Sprachen und dergl.). Daß auch die bei den verschiedenen Sendungen gegebenen Anweisungen und Verheißungen, so weit sie in der Erinnerung sich erhalten hatten, summarisch zusammengefaßt wurden, ist leicht begreiflich. In solchen Kreisen aber, welche ihr Christenthum anderen Heilsboten als den Zwölf verdankten, wurde, wie leicht begreiflich, jener zweiten Jüngerschaar größere Aufmerksamkeit zugewendet, woraus es sich erklärt, daß ihnen in der von Lucas Cap. 10. benutzten Quelle eine längere Instructionsrede als den Zwölfen gewidmet wurde; vergl. Holtzmann, Die synoptischen Evangelien, S. 392 f. — Auf jeden durch kein wissenschaftliches Vorurtheil befangenen oder absichtlich auf Hypothesen ausgehenden Leser wird Lucas weit mehr den Eindruck eines auf möglichste Reichhaltigkeit des Stoffs (sein Evangelium ist das umfangreichste der vier) bedachten chronistischen, nicht selten ungeschickten Sammlers (so besonders in dem Abschnitt 9, 51—18, 14.¹⁾) als eines für tendenziöse Zwecke theils bewußt dichtenden, theils wirklich Geschehenes absichtlich entstellenden Schriftstellers machen. Wäre er wirklich der verschmißte Gauner gewesen, als welcher er besonders nach der Tübinger Hypothese über den Charakter und Zweck der Apostelgeschichte erscheinen müßte: wie hätte er einander widersprechende

¹⁾ Nach Baur's (Kanon. Evangelien, S. 434.) bodenlos willkürlicher Behauptung freilich hat Lucas die in diesem Abschnitt beschriebene Reise Jesu absichtlich in die Länge gezogen, um im heidenchristlichen Interesse Jesum als das Vorbild eines in rastloser Thätigkeit von Land zu Land umherreisenden Heidenapostels darzustellen!!

Sätze, wie die judenchristliche Aussage über die Eltern Johannis des Täuflers: ἦσαν δίκαιοι ἀμφοτέροι ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιομασίαι τοῦ κυρίου ἡμεῖς, in 1, 6. und den paulinischen Spruch des Herrn: ὅταν ποιήσῃτε πάντα τὰ διαταχθέντα ὑμῶν, λέγετε ὅτι δοῦλοι ὀφειλοὶ ἐσμεν, 17, 10., in sein Evangelium aufnehmen können, ohne der ersteren irgendwie die Spitze abzuberechen? ¹⁾ Denn die ursprünglich von Baur, Schwegler und Anderen aufgestellte Behauptung von einem im Evangelium Marcion's erhaltenen rein paulinischen UrLucasevangelium, welches von einem Unbekannten um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in antimarcionitischer und conciliatorischer Tendenz durch Beifügung judenchristlicher Stücke zu unserem dritten kanonischen Evangelium erweitert worden sei, hat bekanntlich aus dem Schooße der Tübinger Schule selbst eine so erfolgreiche Widerlegung gefunden, daß sie jetzt allgemein aufgegeben ist ²⁾. Aber obgleich vorzugsweise Sammler hat Lucas doch die ihm in seinen Quellen dargebotenen Erzählungen nicht geradezu musivisch an einander gereiht, sondern er ist, wie wir oben sahen, in seiner Art mit Kritik verfahren und hat auch den Mängeln seiner Quellen durch Combination nachzuhelfen gesucht. Was freilich im Einzelnen auf Rechnung solcher Combination zu setzen sei, darüber können die Meinungen sehr auseinandergehen. Ich rechne hieher alle die Fälle, in welchen Lucas Aussprüche und Reden Jesu durch Anlässe motivirt, welche weit mehr das Gepräge schriftstellerischer Vermuthung als geschichtlichen Thatbestandes tragen: 3, 15. (vergl. mit

¹⁾ Wie sehr die altprotestantische orthodoxe Fassung des Begriffs der analogia fidei durch die Stelle Luc. 1, 6. in's Gedränge kam, ergiebt sich aus der trostlosen Auskunft Calov's im Commentar zu d. St.: „Justi dicuntur coram deo fuisse qua justitiam imputatam, quae fidei est, Rom. 4, 5 seq. 5, 18 seq. Fides enim facit, ut non imputentur peccata, quae deus non dissimulat quidem, sed condonat credentibus. Fide enim apprehenditur obedientia Christi pro nobis praestita, ut eadem justi coram deo constituamur. De justitia inchoata agitur verbis sequentibus πορευόμενοι — ἡμεῖς. — — ἡμεῖς autem dicuntur non quod sine omni peccato fuerint, ut Pelagiani volebant, sed quod non rei propter publicam causam; ἡμεῖς enim est qui publico et justo judicio reprehendi non meretur.“ — Weniger Sorge macht sich Bengel, indem er sich mit dem Nachspruch behilft: „Benignitas scripturae de justitia piorum loquentis non debet opponi dogmati de justificatione.“

²⁾ Mit ihr wurde zugleich die Behauptung Baur's, das Proömium rühre erst vom dritten Bearbeiter her, hinfällig; vergl. gegen dieselbe Volkmar, Das Evangelium Marcion's, S. 235. Bleek, Einleit. in das N. T. S. 130f.

Matth. 3, 11 ff. Joh. 1, 19 ff.¹⁾); 7, 21 f. 11, 37 f. 45.²⁾); 12, 41. 13. 23. 14, 7. 12. 15. 25. 17, 5. 37. — Ob auch die chronologischen Angaben in 2, 1. und 3, 1 f. der Combination des Lucas angehören, oder aber, ob er sie in einem Werke der πολλοί bereits vorfand, wird auf sich beruhen müssen.

Wie ferner einerseits der oben besprochene Wechsel zwischen reinerer und hebraisirter Gracität nur aus Abhängigkeit des Evangelisten von seinen Quellen sich erklärt: so dienen andererseits gewisse vom Anfang des Evangelium bis zu Ende der Apostelgeschichte wiederkehrende sprachliche Erscheinungen³⁾ als schlagender Beweis, daß er

1) Ein sehr interessantes Beispiel! Der Evangelist Johannes berichtet den Thatbestand; Matthäus nimmt die Erklärung des Täufers über sein Verhältniß zum Messias in die von ihm den Pharisäern (und angeblich Sadducäern) gegebene Ermahnung auf; Lucas, dem diese Erklärung vereinzelt zugegangen war, äußert seine Vermuthung über den Anlaß zur selben in Form eines Factum.

2) Die Geschichtlichkeit der antipharisäischen Rede in 11, 39 ff. ist nicht nur durch ihre gewaltige Kraft, sondern auch durch das Zeugniß von Matth. 23. thatsam verbürgt, wo sie höchst wahrscheinlich der authentischen Redensammlung des Apostels Matthäus entnommen ist. Daß sie aber Jesus bei einem Gastmahle als Gast eines Pharisäers gehalten habe, wie Lucas es darstellt, ist im höchsten Grade unwahrscheinlich, da er in diesem Falle selbst nach morgenländischen Begriffen die Sitte der Gastfreundschaft auf das Schwerste verletzt und folglich in Widerspruch mit seinem bei Matth. 10, 16. empfohlenen Grundsatz seiner Sache ohne Noth geschadet haben würde. Unpassend ist daher die Ausrede Meyer's, Erhard's u. A., das Verhalten Jesu dürfe nicht nach den Regeln unserer conventionellen Etikette beurtheilt werden, und (Erhard) es gebe eine göttliche Verbheit, die überall am Plage sei. Auch ist Lucas der einzige Evangelist, welcher von Einladungen zu Gastmählern berichtet, die Jesus von Pharisäern empfangen und angenommen habe, 7, 36., vergl. mit 14, 1. Höchst wahrscheinlich gehören die Talamien und Strafandrohungen verschiedenen Anlässen und Zeiten an, der Apostel Matthäus aber verband sie um der Verwandtschaft ihres Inhaltes willen zu einer einzigen großen Rede. In der mündlichen Ueberlieferung aber war die Erinnerung an die einzelnen Anlässe erloschen. Die Erwähnung der Becher und Schüsseln (Luc. 11, 39.) führte den Lucas auf die Vermuthung, die Aussprüche möchten bei einem Gastmahl gethan sein. Auch die Rede des *ροῦνός* in V. 45. ist wohl auf des Lucas Rechnung zu setzen. Während Matthäus, was das Natürlichste ist, Jesum die Strafrede an die Pharisäer und Schriftgelehrten (d. h. die Gelehrten der Partei, die der Geistesrichtung derselben als wissenschaftliche Stütze dienten) halten läßt, mochte in den dem Lucas zu Gebote stehenden Quellen ein Theil der Talamien an die Pharisäer, ein anderer an die Gesetzeslehrer gerichtet sein, daher auch Lucas beide unterscheiden und für die letzteren einen besonderen Anlaß (V. 45.) vermuthen zu müssen glaubte.

3) Vergl. die Verzeichnisse bei Credner, Einleit. in d. N. T. S. 132 ff. Zeller, Die Apostelgeschichte, S. 389 ff. Lefebusch a. a. D. S. 35 ff.

bis zu einem gewissen Grade seine Quellen einander zu assimiliren gewußt hat.

Da, wie aus dem gut griechisch periodisirten Proömium und den meisten Partieen des zweiten Theiles der Apostelgeschichte, so wie auch aus mancherlei sprachlichen Einzelheiten (wie *λίμνη* 5, 1. 8, 22 f. statt des von den übrigen Evangelisten gebrauchten hebraisirten Ausdrucks *θάλασσα* vom See Genesareth, *καλή καὶ ἀγαθὴ καρδία* 8, 15.; *ἐπ' ἀληθείας* und *ἀληθῶς* statt *ἀμὴν*, dem häufigen Gebrauche des Participii in abhängigen Sätzen) erhellt, Lucas als geborener Heide (Kol. 4, 14., vergl. mit B. 10 f.) für seine Person im gewöhnlichen Leben das Griechisch der *κοινὴ* seiner Zeit geredet haben muß und doch im Wesentlichen, namentlich im Evangelium, der hebraisirten Erzählungsweise sich bedient, so muß, als er zur Abfassung seines Evangelium schritt, dieser Sprach- und Erzählungstypus längst ausgeprägt gewesen sein. Er war jedenfalls mit den Anfängen der evangelischen Geschichte von selbst gegeben und hatte sich allmählich am Lesen des Alten Testaments im Lichte der neuen Wahrheit ausgebildet und ausgeprägt ¹⁾, so daß selbst geborene Heiden, wie Lucas, in diese Erzählungsweise sich einlebten und mit schriftlichem Werk schwerlich in weiteren Kreisen der Christenheit Eingang gefunden haben würden, wenn sie einer anderen Form sich hätten bedienen wollen.

¹⁾ Vergl. Ewald, Jahrbücher der biblischen Wissenschaft, II, S. 187 ff.

Schleiermachers Lehre vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl im Zusammenhang seiner Wissenschaft

untersucht und beurtheilt

von

Dr. Wilhelm Bender,

Hilfsprediger und evang. Religionslehrer am Gymnasium zu Worms a. Rh.

Die nachfolgende Studie stellt sich nicht sowohl die Aufgabe, Schleiermachers religionsphilosophische Stellung historisch zu erklären. Dies dürfte erfolgreich überhaupt erst nach der vollständigen Veröffentlichung der Diltheyschen Biographie möglich sein. Vielmehr wollen wir den Sinn des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls bestimmen und nach seinem wissenschaftlichen Werth fragen. Dieser dunkelste Punkt der Schleiermacherschen Wissenschaft ist unstreitig zugleich ihre eigenthümlichste Leistung. Und wenn es nicht zu viel behauptet sein dürfte, daß mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl der ganze Schleiermacher verstanden sei, so wird schon aus diesem Grunde eine alle vorliegenden Quellen zu Rathe ziehende Behandlung unseres Gegenstandes Anspruch auf Beachtung erheben können.

Da nun weiter eine Beurtheilung des Schleiermacherschen Religionsbegriffs selbstverständlich die Lebensfrage der Religion mittreffen wird, so muß die Behandlung gerade dieses Punktes im eminenten Sinne des Wortes eine zeitgemäße heißen. Denn warum greift die Neuzeit — nicht nur ihre Theologie, sondern ihr ganzes religiöses Interesse — mit erneuter Begierde nach Schleiermacher, die Einen, um sich an ihn zu halten, die Anderen, um ihn völlig auszustoßen? Die Ersteren wahrlich nicht nur, weil sie mit Recht in dem größten Theologen auch den liberalsten gefunden zu haben meinen, sondern vielmehr um desswillen, weil sie bei ihm und nur bei ihm eine wissenschaftliche, d. h. auf die Wirklichkeit des Religiösen gerichtete, Erkenntniß begonnen wissen, durch welche allein dem populären und wissenschaftlichen Vorurtheil der modernen Weltanschauung, daß die Richtung auf das

Transcendente nur die *fata morgana* der Sehnsucht des thörichterweise nach göttlichen statt nach menschlichen Principien erzogenen Geistes sei, wirksam entgegen gearbeitet werden kann. Die Anderen aber glauben dieser Stütze nicht zu bedürfen. Wie sie sich die Infragestellung der Religion überhaupt nur aus unsittlichen Motiven erklären können, so erkennen sie für die Theologie wie für die Kirche nur ein gemeinsames Princip an, den auf sittlichem Entschluß ruhenden Glauben an die christliche Offenbarung ¹⁾).

Gestehen wir gern zu, daß der Glaube — gleichgiltig, ob er durch praktische Erfahrungen oder theoretische Reflexionen zu Stande kommt — immer sowohl als Ueberzeugung von gemeinsamen Wahrheiten, wie als Aufnahme und Vollzug des göttlichen Lebens die einzige Grundlage einer Kirche sein wird, ist es gewiß, daß der Gegenstand dieses Glaubens, so wie er selbst, stets das eigentliche Object theologischer Erkenntniß bleiben muß, so fordert doch gerade der Offenbarungsbegriff, den die letztere zum Princip und Ausgangspunkt hat, eine erschöpfende Auseinandersetzung mit dem Religionsbegriff und giebt somit der Theologie auch wider ihren Willen eine breitere Basis, als die Kirche sie brauchen kann, die sich wahrhaftig nicht zuerst auf wissenschaftliche, sondern vorwiegend auf praktische Ueberzeugung hin auf den geschichtlichen Boden der christlichen Offenbarung stellt.

Selbst wenn wir heute eine allgemein anerkannte Religionsphilosophie hätten, wie sie Schleiermacher einst vergebens suchte, könnte sich dennoch die Theologie der grundlegenden Arbeit einer erfahrungsmäßigen Erkenntniß des Wesens der Religion nicht entziehen. Soll sie doch selbst als beste Kennerin der christlichen Religion einen wesentlichen Beitrag zur Bestimmung desselben liefern und dadurch verhindern, daß das Christenthum nach dem Maße irgend einer ihm fremden Philosophie oder Religion gemessen werde! Kann sie doch keine Apologetik vor den Angriffen des sich allmählich zum System gestaltenden Naturalismus gründlich schützen und ihr den wissenschaftlichen Charakter in der modernen Auffassung retten, wenn sie nicht dem großen Beispiele ihres Meisters folgend, statt auf die vom Himmel gefallene

¹⁾ Es darf jetzt als allgemein anerkannt vorausgesetzt werden, daß Schleiermacher Glauben und religiöses Leben identificirt, das Christenthum als höchste Entwicklungsstufe der Religion in deren allgemeinem Wesen begründet, daß er die Offenbarung als die vollkommene Erscheinung des absoluten Abhängigkeitsgefühls und in diesem des Absoluten selbst verstanden hat. Christl. Glaub., §. 3. §. 10. Zuf. §. 11—14.

Bibel und eine ererbte Tradition, auf die allein unantastbare Wirklichkeit des religiösen Lebens ihre Untersuchung als auf ihren letzten Erfahrungsgrund stellt, um dann durch vergleichende Prüfung des Wirklichen zur sicheren Erkenntniß des in Wirklichkeit Wahren aufzusteigen. Es ist freilich schon ein bedeutender Fortschritt, daß die Theologie ihre Erfahrungsbasis nicht mehr in der Bibel schlechtweg, sondern in der christlichen Urgeschichte findet. Allein treibt nicht gerade die Auffassung dieser einzigartigen Geschichte, die hier Kern und Schale mit unterschiedsloser Aengstlichkeit als wirkliche Geschichte festhält und dort Beides in den Nebel des Visionären und Magischen verflüchtigt, treibt nicht gerade diese so ganz widersprechende Auffassung zu der ernstesten Aufgabe, den geheimnißvollen Boden, aus dem alle religiösen Phänomene theils in abgebrochener Willkür, theils in stets wiederholter, eine gemeinsame und unversiegbare Quelle verrathender Ordnung hervortreten, selbst einer fortgesetzten und eingehenden psychologischen Untersuchung zu unterwerfen? Der moderne Naturalismus hält nicht nur das Christenthum, er hält die Religion selbst für eine Fiction. Dieser Fiction wird nicht dadurch begegnet, daß man das Christenthum in abstracter Offenbarungshöhe festhält, sondern nur dadurch, daß man es auf den religiösen Erfahrungsboden stellt, durch den Nachweis, dem es selbst wieder die festeste Grundlage giebt, wie das gesammte menschliche Leben unter einer Bedingtheit sich vollzieht, die weder aus der Natur noch aus einem immanenten Naturgeist, sondern nur aus dem dauernden Gebundensein des Geschöpfs an einen persönlichen, fürsichseienden Schöpfer erklärt werden könne. Denn nicht nur der ungläubige Leichtsinn, nein, der wissenschaftliche Ernst hält sich heute bei reicheren wissenschaftlichen Hilfsmitteln mit erneuter Energie die alte Frage vor, ob das geistige Leben in der religiösen Sphäre nicht nur als die voreilige und fälschliche Objectivirung von Bedürfnissen, Wünschen und Ahnungen sehr zweifelhafter Abkunft und sehr fraglichen Werthes erklärt werden könne. Der Hinweis auf die heidnischen Religionen reicht aus, um die Berechtigung dieser Frage erkennen zu lassen. Denn woran sind diese anders zu Grunde gegangen als an der späten und verzweifelten Einsicht, daß die überirdische Welt, deren Offenbarung sie in sich gefunden zu haben glaubten, nur eine Offenbarung ihres eignen Innern war? Wenn nur dies Eine zuerst feststeht, wie die religiöse Bedingtheit und welchergestalt sie überall zu finden sei, wie die unser Leben bedingende Macht nicht etwa als

regulative Idee, sondern als constitutive Realität gedacht werden müsse, weil eben das Ideal des Guten, Wahren und Schönen nicht nur und nicht zuerst als unsere Idee durch Potenzirung unserer Anlagen zum Vollkommenen, sondern als machtvolles Gesetz in unser Leben eingreift, so mag sich dann eine Weissagung Schleiermachers erfüllen, daß sich der Zweifel nicht mehr auf das Daß der Religion und Gottes, sondern nur auf das Wie ihrer Deutung und Auffassung richten könne.

Schleiermacher hat das unbestreitbare Verdienst, wie seine Wissenschaft überhaupt, so auch seine Theologie auf das Leben als einzige Quelle und einzigen Gegenstand aller wirklichen Erkenntniß gewiesen zu haben. Die erste Aufgabe seiner Religionswissenschaft ist die erfahrungsmäßige Feststellung der religiösen Anlage oder Grundbestimmtheit, ihr einziger Gegenstand ihre erfahrungsmäßige Entwicklung, wie dieselbe positive Religionen veranlaßt und hinwieder durch sie bestimmt wird. Mögen nun auch die Resultate dieser ersten und unvollendeten Untersuchungen noch so wenig geeignet sein, den wissenschaftlichen Conflict der Gegenwart zu lösen, eine exacte Religionswissenschaft wird immer nur seiner Methode folgen können.

Das Leben, das menschliche Leben, wie es in der Wechselwirkung mit Gott und der Welt als eine lebendige Einheit sich darstellt, beide in sich abspiegelt, beide aus sich hinaus trägt und im unauflöslichen Contact mit ihnen selbst etwas Eigenes wird, dieses unendliche, Welt und Gott umfassende und doch individuell begrenzte Leben ist der Gegenstand der Wissenschaft, die das Wirkliche erkennen will, um in ihm das Wahre und Ewige zu finden ¹⁾.

Der nachstehende Versuch einer kritischen Darstellung des schlecht-hinigen Abhängigkeitsgefühls wird für Beides zum Beleg dienen können: zuerst wie die erfahrungsmäßige Erkenntniß des Wesens der Religion und in ihr Gottes Schleiermacher ebenso sehr unter dem Mangel religionsgeschichtlicher Detailkenntniß, wie ganz besonders auch unter dem Bann der absoluten Philosophie, der so wenig wie von seiner Zeit von Schleiermacher völlig hinweggenommen ist, verblümmern mußte. Dann aber werden wir uns dem Urtheil nicht verschließen können, wie Schleiermachers Methode, wenn nur erst an

¹⁾ Vergl. insbesondere Psychologie, S. 31—33. 60 f. 409. 415. Ferner die vortreffliche Rede Steffenhens über die wissenschaftliche Bedeutung Schleiermachers in Gelzers Monatsblättern, November 1868.

die Stelle philosophischer Urtheile die religiöse Sachkenntniß getreten ist, zu Resultaten führen muß, welche wenigstens in den Hauptpunkten der subjectiven Willkür und Phantasie ihre Grenzen bezeichnen werden.

Daß wir den Ausgangspunkt unserer Untersuchung in der Psychologie nehmen, ist bei dem gestellten Thema schon darum gerechtfertigt, weil das Gefühl nach seinem allgemeinen psychischen Wesen verstanden sein muß, ehe das religiöse Gefühl erklärt werden kann. Dieses Verständniß ist aber mit Sicherheit weder der Aesthetik noch der Dialektik zu entnehmen, da beide Disciplinen bereits von der Betrachtung des Wirklichen zu der mehr oder weniger dogmatisch bestimmten Feststellung des Wesenhaften fortgeschritten sind. Die Psychologie hat den Vorzug, uns die Entstehung der Schleiermacherschen Grundgedanken in concreter Weise zu offenbaren, und sie ist darum am meisten geeignet die dialektische Metaphysik, wo sie dunkel ist, zu erklären, wo grundlos, zu begründen.

1. Die Entwicklung des subjectiven Bewußtseins nimmt ihren Ausgangspunkt in der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit des menschlichen Lebens. Dieses Leben ist freilich gerade dadurch ein selbständiges und besonderes, daß es Selbstbewußtsein, Ich ist. Allein beide Begriffe sind für eine Analyse des Seelenlebens ganz unbrauchbar, da sie in sich leer sind, in ihnen nichts getheilt und also auch aus ihnen nichts entwickelt werden kann.

Deshalb wendet sich Schleiermacher sogleich zu dem ausgiebigeren Begriff des Lebens. In ihm finden wir zuerst den Gegensatz von Leib und Seele, aber diesen Gegensatz als gebunden und gelöst in der Einheit des unmittelbaren selbstbewußten Lebens. „Von der Seele kann nichts ausgesagt werden, was sich nicht auf ihr Zusammensein mit dem Leibe bezieht, wie es das Ich constituirt.“ Das Ich im Zusammensein mit der Organisation ist Seele. „Die Seele ist eine Art und Weise des Seins des Geistes oder eine Erscheinung des Geistes in der Organisation.“ Hieraus ergiebt sich eine klare Antwort auf die Frage, wie das Ich zu Stande komme und was es sei. Das Ich ist freilich Manifestation des Geistes, aber doch nicht mit ihm identisch. Durch die Organisation wird der allgemeine Geist zum besonderen Ich. Die Organisation ist die Schranke, welche das allgemeine Ich als Individualität erscheinen läßt.

Damit ist bereits der zweite Gegensatz, den wir aus der Einheit des Lebens entwickeln, angezeigt. Dem Ich tritt das Du, dem Einzelnen das Ganze, dem Individuellen das Allgemeine gegenüber. Das Ich findet sich als eine lebendige Einheit, welche den Grund ihres Daseins zum Theil freilich in sich, zum Theil aber auch außer sich, in einem Anderen hat. Es ist das Eigenthümliche des Ich, dieser „lebendigen Einheit“, daß es nicht nur Durchgangspunkt für den universellen Lebensproceß ist, wie die todtten Einheiten (das Physische, in dem der Geist nicht als Bewußtsein lebt), sondern thätig mit in denselben eingreift. Man kann sagen: das Ich ist eine Function des durch die Materie in unzählige einzelne Ichs gespaltenen allgemeinen Ich oder Geistes. Wenn nun aber die Materie das Mannichfaltige ist, so ist der Geist Einheit; wenn das Materielle das Unlebendige, Todte ist, so ist der Geist Leben und Thätigkeit. Das Leben ist demgemäß die Activität des Geistes in der Materie. Wie aber das leere Ich nie Seele würde ohne den Leib, so würde der Geist nie Ich, d. h. wirkliche Thätigkeit, ohne die Materie. Alles Leben beruht also wie auf dem Gegensatz so auf der Einheit. Das Leben ist recht eigentlich die empirische Einheit beider. Wie wir mit uns selbst eins bleiben, wo sich uns der Gegensatz von Leib und Seele entwickelt hat, so bleiben wir in der Einheit mit dem gesammten Außeruns, wo wir ihm als Einzelne gegenüber treten. Weil sich nun aber unser ganzes Leben, sofern wir Ich sind, im Gegensatz und in der Einheit mit dem Nichtich, d. h. der Totalität des Außeruns, bewegt, spaltet sich unser Selbstbewußtsein in das subjective, welches uns ausdrückt, wie wir uns in der Einheit mit dem Sein, und in das objective, welches uns ausdrückt, wie das Sein in der Einheit mit uns sich verhalte. Auch dieser Gegensatz wird wie die anderen in der Einheit des subjectiven Lebens, aus der er entwickelt ist, zusammengehalten. Die Activität dieses Gegensatzes ist das spontane und receptive Verhalten des Ich, oder, wie Schleiermacher in der Psychologie, um das Ich als den eigentlichen Träger aller Lebensbewegung in der Welt ganz deutlich zu bezeichnen, zu scheiden liebt: die aufnehmende und die ausströmende Thätigkeit ¹⁾).

Niemand wird die Wirklichkeit der hier aufgestellten, aus der Anschauung des Lebens entwickelten Gegensätze bestreiten, dagegen ist

¹⁾ Vergl. Psychologie, S. 60—75. 408, 4. 415, 9.

es von Wichtigkeit, sich über ihre Erklärung zu verständigen. Diese Gegensätze nämlich durchziehen die ganze Wissenschaft Schleiermachers. Es wird kaum möglich sein, ihren ursprünglichen Sinn mit Sicherheit aus der Dialektik oder Ethik herauszulesen, da beide Werke mit ihnen als einem fertigen Begriffsapparat bereits operiren. Dagegen giebt die Psychologie hierfür sichere Anhaltspunkte, die wir um so genauer benutzen müssen, als auf ihnen das Verständniß des religiösen Bewußtseins zum Theil ruht.

Zunächst was die Auffassung des Ich angeht, hat man dasselbe ganz aus der Organisation und im letzten Grunde mit dieser aus der Materie erklären wollen ¹⁾. Allein dabei wird übersehen, wie das Ich in einer doppelten Bedeutung bei Schleiermacher erscheint: einmal als Manifestation des Geistes, dann aber auch als Individualität. Daß das Ich zum besonderen Ich wird, das hat freilich seinen Grund allein in der Organisation, die ihm seinen Inhalt zuträgt und die seine auf der Eigenthümlichkeit seines physischen und geistigen Verkehrskreises ruhende Temperamentsbildung vermittelt. Allein das Ich ist nicht nur Seele, Individualität, Temperament, welche Begriffe alle nicht weit auseinanderliegen, das Ich ist auch reines Ich, sofern es ein durch die Organisation gleichsam festgehaltener Ort der unendlichen puren Action des absoluten Ich oder Geistes ist. Die Organisation erklärt nämlich nur die Mannichfaltigkeit und theilweise die Schranke der individuellen Bildung. Daß die einzelnen Elemente, welche den Inhalt des Ich bilden sollen, überhaupt an diesem leeren Ort zusammengetragen, daß sie an ihm festgehalten und verbunden werden, das erklärt sich oder soll sich nur erklären aus dem Ich, dessen Wesen die Einheit und dessen Function die Thätigkeit ist. Weil nun aber das Ich nur in der Organisation, nur als Individualität vorkommt, ohne doch mit ihr zusammenzufallen, führt es Schleiermacher auf ein eigenes Erklärungsprincip, den Geist, zurück, ebenso wie die als Product des Ich unerklärbare Organisation auf die Materie zurückweist. Alle seine Gegenstände, all seinen Inhalt empfängt das Ich durch die Organisation, darum ist es unwirklich ohne sie; außer der Materie ist der Geist ein bloßer Gedanke. All ihre Bewegung, ihr Leben empfängt die Organisation nur durch das Ich, darum wäre sie todt ohne es; ohne den Geist wäre die Materie der Tod.

¹⁾ So zuletzt Lipsius in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie von Hilgenfeld, Jahrg. XII. Heft 1. S. 25.

Somit ergäbe sich uns als der letzte, Alles umfassende Gegensatz: die Activität und Passivität. Denn das Ich ist absolut nur Thätigkeit, die Materie Unthätigkeit. Allein diese Auffassung, welche Sigwart in seiner Abhandlung über die Erkenntnißlehre Schleiermachers vertritt, ist doch auch nur halb richtig ¹⁾. Functionen sind auch für Schleiermacher nicht die letzten Gründe, sondern Positionen. Deshalb operirt er, wie Sigwart richtig bemerkt, immer mit einem doppelten Gegensatz. Der hinter dem Ich = Thätigkeit und dem Stoff = Ruhe stehende und diesen begründende Gegensatz ist aber eben der von Geist und Materie. Und die Auffassung dieser letzteren entscheidet über den Sinn des ganzen Systems. Der Geist ist nämlich Einheit, die Materie Vielheit. Allerdings erhält der letzte Gegensatz, der sich in der empirischen Welt vorfindet, durch jenen letzten subjectiven Gegensatz seinen Sinn. Weil Schleiermacher nur eine auf Einheit abzielende verbindende Thätigkeit kennt, ist das Subject derselben, der Geist, Einheit, ihr Object, die Materie, Vielheit. Diesen todten Begriff von Materie sehen wir freilich in der Dialektik und Ethik aufgegeben. Dort ist die Materie das Sein, das dem Denken, das Reale, das dem Idealen, die Natur, die der Vernunft gegenübersteht. Sie bezeichnet dort ganz eigentlich das Sein des Geistigen. Sie ist Organ und Symbol der Vernunft. Das Denken als Gegenstand des Denkens ist auch das Reale. Man kann sagen: das Denken ist dort die Thätigkeit des Realen und das Sein die Wirklichkeit des Idealen. Daß beide als Gegensatz stehen bleiben, wo sie überall auf völlige Einheit tendiren, ist am Ende Schuld des Denkens. Der Gegensatz ist nur ein gedachter, kein wirklicher. Vernunft und Natur sind beide Sein und als Sein dasselbe. Es ist dasselbe Sein, welches denkt und welches ist, jeder Gedanke voll Sein und jedes Sein voll Gedanke beweist diese Einheit, die freilich in der empirischen Welt gespalten bleibt, aber in der transcendentalen verwirklicht sein muß. Gäbe es kein Denken, so würde der Gegensatz zwischen Denken und Sein nicht nur nicht gedacht, er würde überhaupt nicht existiren, es gäbe dann absolut nur Sein, das den Gegensatz verschuldenbe Denken wäre in das Sein, das gegensätzliche Viele in das unendlich Eine, die Welt in Gott zurückgenommen. Aber damit hörte natürlich das Denken auf, und deshalb kann man auch nach

¹⁾ Vergl. Jahrbücher für deutsche Theologie, 1857. II, 2.

Schleiermacher das Absolute, d. h. das Schleiermachersche, nie denken ¹⁾. Das Bewußtsein ist also der Ort, aus dem Schleiermacher alle Schwierigkeiten für seine einheitliche Welterklärung erwachsen. Das Ich ist das eigentliche Welträthsel. Und wie erklärt die Psychologie dieses Ich?

Das Ich soll zweierlei leisten: es soll Thätigkeit in die Materie bringen und es soll an einzelnen Offenbarungsortern der allgemeinen Einheit, als empirische Einheit die Mannichfaltigkeit des Vielen, mit der es durch die Organisation in Contact kommt, festhalten. Und das Alles soll das Ich als leere Einheit, als pure Action!

Allein wie kann das Ich sich im Verhältniß zur Welt und die Welt im Verhältniß zu sich finden, wenn es in sich nichts ist als leere Einheit, ziellose Thätigkeit? Wenn in ihm selbst kein fester Punkt gegeben ist, an dem es das Aeußere messen, vergleichen, in dem es die Dinge festhalten kann, so daß sie nun seine Wahrnehmungen sind und es nicht blos Ort und Durchgangspunkt der Dinge? Wenn es selbst erst entsteht als eine magisch festgehaltene Sammlung verschiedener, allein mit der Außenwelt erfüllter Einzelerfahrungen? Die Einheit des Ich, erklärt Schleiermacher, kann nie aus dem Mannichfaltigen der Organisation verstanden werden, aber ist etwa durch den leeren Begriff der Einheit die Einheit unseres Selbst erklärt? Weil Schleiermacher das Geistige doch nicht als Qualität und Position, sondern im Grunde nur als eine Function behandelt, für die man sich nach dem Subject erst wieder umsehen muß, um es dann in der leeren Einheit der allgemeinen Vernunft auch nicht zu finden, kann er am Ende dem Ich, dem Persönlichen, keine Stelle in der Welt zuweisen, die es mehr als einen bevorzugten Durchgangspunkt, mehr als eine Einzelerrscheinung der unendlichen Einheit, welche die mannichfaltige Vielheit zusammenhalten soll, sein ließe ²⁾. Es liegt vor Augen, wie diese verhängnißvolle Definition des Geistes, die in der That nichts erklärt, neben der nicht minder mangelhaften der Materie die Hauptschuld an dem grandiosen Formalismus trägt, in dem das ganze System verläuft, ein Formalismus, welcher, nachdem er die empirische Welt in den formalen Gegensatz des Activen

¹⁾ Vergl. des Verf. Inaugural-Diss. über die Genesis der Schleiermacherschen Gotteslehre (Worms 1868) u. meine Abhandlung: Zur phil. Gotteslehre Schleiermachers in der Zeitschrift für Philosophie. Halle 1871.

²⁾ Vergl. hierüber Sigwart a. a. O. S. 837 ff. Gegen Schmidt, Spinoza und Schleiermacher (Berlin 1868), S. 166.

und Passiven aufgelöst hat, für beide kein anderes Subject findet als dasjenige Sein, welches eben nur Sein und also leeres Sein ist.

Wir müssen demgemäß, indem wir nunmehr zur Entwicklung des subjectiven Bewußtseins übergehen, von vornherein constataren, daß das Subject dieser Entwicklung von Schleiermacher unerklärt geblieben ist. Das subjective Bewußtsein ist nun aber, so zu sagen, nur die Innenseite des objectiven. Die Einheit beider ist das Leben. Wir haben also in dem gelegentlichen Hinüberblicken auf die objective Seite einen Prüfstein für die Richtigkeit unserer Auffassung der subjectiven, der das religiöse Bewußtsein angehört, oder vielmehr, wie unten erhellen wird, deren höchste Entwicklungsstufe es ist.

Das individuelle Ich findet sich, wie wir oben sahen, in den universellen Lebensproceß der Welt hineingestellt. Wie ihm von hier all sein Inhalt zugeführt wird, so erhält es auch von hier allein die Gegenstände, an denen es zu sich selbst, zur Thätigkeit kommt.

Der ersten Entwicklungsstufe des objectiven Bewußtseins, dem Wahrnehmen, entspricht genau auf der subjectiven Seite das Empfinden. Während uns das erstere die Bilder der Dinge vor die Seele führt, drückt das letztere die Affection aus, die sie auf uns ausüben. Jede solche Affection, welche den Zustand ausdrückt, in den uns ein Gegenstand versetzt, wird angenehm oder unangenehm, mit Lust oder Unlust empfunden. Wie es nun aber auf dieser untersten Stufe des Selbstbewußtseins das Einzelne ist, welches wieder nur einzelne unzusammenhängende Affectionen im Subject veranlaßt, so ist es auch nur das Individuum, welches sie angenehm oder unangenehm empfindet, da ja derselbe Sinneneindruck auf verschiedene Menschen ganz verschieden wirken kann ¹⁾.

Hier tritt nun sogleich wieder das Mangelhafte einer Auffassung des Geistes uns entgegen, welche denselben nur als Thätigkeitsform verstehen will. Wie kann das Ich sich angenehm oder unangenehm afficirt fühlen, wenn es nicht in irgend welcher qualitativen Beschaffenheit den Maßstab für das in ihm gelegene unmittelbare Werthurtheil über die erfahrenen Affectionen findet? Wenn das Ich als pure Thätigkeit, als schlechthinige Bewegung verstanden wird, eine Bewegung, die aber beständig durch die zur Wahrnehmung kommenden hemmenden Objecte, deren Vielheit es in den einen Fluß seiner Thätigkeit aufnehmen soll, unterbrochen wird und demgemäß die Hem-

¹⁾ Vergl. Psych. S. 70 ff.

nung derselben unangenehm, ihr Gehehlen angenehm empfunden werden soll, so bleibt doch immer die Frage offen: kann es eine Bewegung ohne bewegten und bewegenden Gegenstand geben? Der Hinweis von dem empirischen Ich als Thätigkeit an das reine Ich als Einheit ist hier ganz vergeblich, denn die pure Einheit als Subject der leeren Thätigkeit ist ebenso undenkbar wie die letztere, weshalb denn auch, wie schon oben bemerkt, man überall auf das Sein als Subject der Ichthätigkeit hingewiesen wird. Weil aber Schleiermacher das Viele, Gegensätzliche, Einzelne, mit einem Wort die empirische Welt, in der die Einheitstendenz das Herrschende ist, aus einem einheitlichen Grunde ableiten zu müssen meint, so kann er das Subject der einheitlichen Weltaction nicht in dem secundären gegensätzlichen vielen Sein, d. h. in der Welt, finden, sondern nur in dem Sein, das nichts Einzelnes, Besonderes, Gegensätzliches an sich hat, vielmehr nur Sein oder absolutes Sein ist. Es tritt uns in der obigen Ausführung der seltsame Widerspruch entgegen, daß dasjenige, was das reine Ich zum empirischen zu werden d. h. zur Thätigkeit, reizt, indem es ihm einen Inhalt aufdrängt, nämlich die Objecte, das Nichtich, andererseits nur als Hemmung seiner Thätigkeit verstanden werden kann und also auch nur mit Unlust von ihm empfunden wird. Ja, das empirische Ich selbst, so wie es nur durch die Organisation wirklich wird, müßte, gälte nicht als der eigentliche Träger seines Bewußtseins sein absoluter Kern, sich Gegenstand der Unlust sein. Deshalb ist nun aber auch, wie wir sehen werden, die ganze intellectuelle und sittliche Aufgabe — die in der religiösen ihre Einheit hat — auf Beseitigung des empirischen und Herstellung des absoluten Ich gerichtet, eine Aufgabe, die freilich in der empirischen Welt und von dem Einzelnen nur so gelöst werden kann, daß die Einheit der Vernunft zur vollständigen Herrschaft über die Vielheit der Sinnlichkeit gelangt, eine Aufgabe, deren absolute Lösung eben nur in Gott verwirklicht geglaubt wird. Seinem Wesen nach kommt also das Ich nie in die Erscheinung und zum Selbstgefühl, da seine Action immer durch die Trägheit ihrer Objecte, seine Einheit immer durch die Mannichfaltigkeit der Organisation gehemmt wird; und fühlt es sich auch einmal wirklich als reine, eine Thätigkeit, so ist doch nicht einzusehen, warum es sich darüber mehr freuen sollte, wie über das Entgegengesetzte.

Weil Schleiermacher den Geist immer nur als Thätigkeit und gar nicht als Qualität auffaßt, so kann er auch der physischen Materie keinen anderen Werth abgewinnen, als daß sie den Geist hemmt,

indem sie ihn verwirklicht. So rächt sich denn die einseitig formale Auffassung des Geistes in dem weitem Widerspruch, daß die Materie, in der der Geist allein Wirklichkeit haben soll, verhindert, daß der Geist nur das ist, was er wirklich ist, nämlich einheitliche Action!

Wenn nun aber die Empfindung sich nur auf das Einzelne richtet und es keine Empfindung giebt ohne empfundenen Gegenstand, so scheint sich das Ich so gewiß nicht selbst, sondern nur die Welt empfinden zu können, als es ja seinem Wesen nach nichts Einzelnes, ja überhaupt nichts ist. Mit dem Inhalt scheint demnach das Selbstbewußtsein selbst aus der Materie zu stammen; aber mag das Selbst das zufällige Zusammensein einer Summe von Einzelerfahrungen, mag es die verbindende Einheit desselben genannt werden, beidemale bleibt es unerklärt. Jedenfalls ist das Ziel der Entwicklung, bei allem Schwanken zu Gunsten des Verständnisses und der Realität des Einzelnen, die Rücknahme desselben und also auch des Selbstbewußtseins in das allgemeine Bewußtsein, und da dieses auch noch den Gegensatz zu dem Sein aufrecht erhält, am Ende in das absolute Bewußtsein, oder da das Denken nur Function, nicht Position ist, in das absolute Sein.

Wahrnehmen und Empfinden, darin gleich, daß beide von dem einzelnen Subject ausgehen und auf das Einzelne sich richten — worin eben das Untergeordnete dieser Entwicklungsstufe liegen soll — unterscheiden sich jedoch insofern, als das Resultat beider psychischen Prozesse bald mehr die Veränderung repräsentirt, die der Aufnehmende „erleidet“, bald mehr die Einwirkung, die er ausübt. Jede Empfindung als Empfindung einer Affection, die ein einzelner Gegenstand auf uns ausübt, ist Lebenshemmung, ein Erleiden eines Gegenstandes, eine momentane Passivität, welche die reine Action des Ich hemmt. Nur da sind also Lustgefühle denkbar und nur in dem Augenblick, wo der Einzelgegenstand sich leicht in den allgemeinen Lebensfluß auflöst, die Action des Ich die Passivität des Objects, seine Einheit den Gegensatz des aufgenommenen Einzelnen und Besonderen überwindet. Demgemäß werden auf dieser Stufe, wo der Gegensatz des Einzelnen zum Einzelnen die Ausdehnung des Ich zum Allgemeinen überall hemmt, die Lustgefühle überhaupt hinter den Unlustgefühlen zurücktreten.

Im Wahrnehmen dagegen kommt die Activität des Ich zur Geltung. Das Ich überwindet die hemmende Affection des Gegenstandes, indem es ihn in die Einheit der anderen Objecte, die seinen Inhalt

ausmachen und durch die Einheit seines Wesens zusammengehalten sind, aufnimmt. Beide, Empfindung und Wahrnehmung, lassen sich also schlechterdings nicht trennen, sie sind in jedem Moment zusammen; das Ich ist das einheitliche Subject beider Functionen: als Empfindung fühlt es sich von dem Object gehemmt, als Wahrnehmung nimmt es das Object in seine Einheit auf. So begegnen wir am Anfang und am Ende jeder Lebensbewegung dem subjectiven Bewußtsein, zuerst als Unlust, wo es gehemmt ist durch eine einzelne Affection, dann als Lust, wo seine wahrnehmende Activität diese Hemmung durch Rücknahme in die Einheit seines Wesens beseitigt hat. „Indem wir nun sagen, daß beide Functionen im Grunde dasselbe sind (nämlich aufnehmende Thätigkeit oder Receptivität), gehen wir darauf zurück, daß alle in einem Moment zusammen sind; aber rein auf das Ich bezogen, werden wir immer sagen können: es ist eine andere Function, wodurch wir einen Gegenstand wahrnehmen, und eine andere, wodurch wir unsere Affection empfinden.“ Es ist sehr bemerkenswerth, daß das Lustgefühl auf der subjectiven Seite von der erfolgreichen Action auf der wahrnehmenden abhängt. Das Ich ist wesentlich Einheit, das Viele tritt nur in es hinein, um von ihm verschlungen zu werden, nicht um es zu bereichern. Aber es findet sich von vornherein als gehemmte Einheit, als Individualität, als Einzelnes und im Gegensatz zu den vielen Einzelnen. So ist im Grunde wirklich nur das allgemeine Ich das Wirkende in den einzelnen Ichs und die Weltbewegung nichts Anderes als eine Zurücknahme des Vielen in das Eine.

Es ist natürlich, daß im Anfang des Lebens die subjective Seite des Bewußtseins vorherrscht: wir empfangen Eindrücke; die Zusammenreihung und Einigung derselben bleibt den späteren Stufen vorbehalten. Ebenso fühlen wir uns wesentlich als Einzelne, unser Zusammenhang mit dem Ganzen ist noch nicht hergestellt. Also nur ganz allmählich entwickeln sich aus der ursprünglichen Indifferenz im Contact mit der Außenwelt subjectives und objectives Bewußtsein als etwas Verschiedenes. Und das erste Resultat derselben ist das Bewußtsein, daß wir etwas Besonderes sind und daß uns anderes Besondere gegenübersteht. Da das Ich Einheit ist, so muß es, sobald ihm die Sonderung zum Bewußtsein kommt, an ihre Ueberwindung herantreten und seine Einheit in der Vielheit durchsetzen. Weil die Sinne die Organe sind, deren sich das Bewußtsein auf der untersten Stufe bedient, so nennt Schleiermacher kurzweg Fühlen und Wahrnehmen die sinnlichen Thätigkeiten, und zwar aus dem ferneren Grunde,

weil zwar auch hier die Einheit des Selbstbewußtseins die noch ungekannte Trägerin beider Functionen ist, aber durchaus noch keine dominirende Stellung einnimmt, vielmehr durch die Vielheit des Einzelnen, das wahrgenommen und empfunden wird, im Hintergrund gehalten wird. —

Gehen wir zur zweiten Entwicklungsstufe des Selbstbewußtseins über, so finden wir, wie sich hier zuerst auf der objectiven Seite das Wahrnehmen, das sein Object von seinem Subject noch nicht hinlänglich zu scheiden wußte, in der Richtung auf das reine Sein zum Denken entwickelt. Der Unterschied von dem gemeinen Bewußtsein, das in der Verworrenheit des objectiven und subjectiven hängen blieb, liegt nun aber nicht allein in der klaren Scheidung beider Sphären, sondern, wie es der ersten Entwicklungsstufe charakteristisch war, daß sie auf dem Einzelbewußtsein, dem Individuellen, stehen blieb und sich nur auf das Einzelne richtete, so richtet sich das Denken nunmehr auf die Einheit des Vielen, auf die Totalität, getragen von der Einheit der Individuen oder des gemeinsam ihnen zu Grunde liegenden Geistes. Haben wir also auf der Stufe des Wahrnehmens das Individuelle dem Individuellen gegenübergestellt, so ist der Gegensatz, in dem diese Entwicklungsstufe verläuft, der von Denken und Sein, des Geistes und der Materie, der Einheit des Bewußtseins und der Totalität des Seins ¹⁾.

Fragen wir nach der dem Denken entsprechenden Entwicklung der subjectiven Seite des Bewußtseins auf dieser Stufe, so ergibt sich diese in nothwendiger Identität mit der objectiven. Wo gedacht wird, da denkt der Mensch nicht mehr als Individuum, sondern als Gattung. Nur so erklärt sich die Tendenz des Denkens auf allgemeine Uebereinstimmung, auf Einheit aller Denkenden, und nur so erklärt sich die Richtung auf Erkenntniß des verknüpften Einzelnen, auf die Totalität. Die Einheit des Ich will die Summe der Objecte, die Einheit des Geistes die Totalität der Materie erkennen. Demgemäß behauptet Schleiermacher das Gattungsbewußtsein als Subject des Denkens. Und unsere Frage vereinfacht sich dahin: Hat das Gattungsbewußtsein ebenso seine subjective Seite wie das Indivi-

¹⁾ Dieser Gegensatz ist das eigentliche Problem der dialektischen Erkenntnißlehre. Die Dialektik glaubt in der überall vorausgesetzten und postulirten Einheit desselben, in der sie die Wahrheitsgarantie des Wissens sucht, das der gegensätzlichen Welt zu Grunde liegende absolut eine Sein oder Gott gefunden zu haben. Dial. S. 86 ff. S. 132 ff.

dualitäts- oder gemeine Bewußtsein? Entspricht wie dem Wahrnehmen das Empfinden auch dem Denken ein Etwas auf der subjectiven Seite?

Auf der ersten Stufe sind wir weder unsere eigene noch der Welt Einheit gewahr geworden, sondern hier wie dort nur die Einzelheit. Wir fühlten uns nur als Selbst und unser Selbst erfüllt und afficirt von anderen Selbsts oder Einzelnen oder Ichs. Aber im Hintergrunde muß doch auch schon damals das höhere Ich, die Einheit, gedacht werden, da sich sonst die Ansammlung und das Zusammenhalten des Einzelnen an dem einzelnen Orte des empirischen Ich nicht erklären würde. Was also dort das höhere Ich hemmt, war nicht nur das objective Einzelne, sondern auch das subjective Selbst. Nun ist aber der eigentliche Träger aller Lebensbewegung, das Subject des universellen Lebenszweckes, die eine Einheit, die hinter dem Vielen liegt, und nur insofern participiren die empirischen Ichs als lebendige Einheiten an dieser Lebensbewegung, als sie nicht durch ihr Selbst, sondern durch die ihnen zu Grunde liegende allgemeine Einheit sich bewegen lassen. Ihr Beitrag zu dieser Bewegung besteht aber nur in dem Bewußtwerden der zu Grunde liegenden Einheit und der Hingabe an dieselbe. Nicht das Individuum erweitert sein Selbstbewußtsein zum Gattungsbewußtsein, sondern die Menschheit. Das Wesen des höheren Ich ist Herstellung der allgemeinen Einheit durch unendliche Erweiterung des empirischen, in das es gebannt ist, das Wesen des letzteren, diese Erweiterung zu denken, zu wollen und zu fühlen und somit an seinem besseren Ich zu participiren. „Jede Erweiterung des Bewußtseins“, sagt Schleiermacher, „ist Lebenserhöhung.“ Hatte auf der früheren Entwicklungsstufe Einzelnes das Einzelne afficirt, so ist es nun die höhere Stufe, auf der das Einzelne durch ein Ganzes, das Individuum durch die Gattung, die kleine Einheit des Ich durch die größere der Menschheit bestimmt wird. „Sobald in den Einzelwesen die Identität der menschlichen Natur anerkannt ist und das Verhältniß unter ihnen auf die Gattung bezogen wird, so entsteht (auf der subjectiven Seite) dasselbe wie auf der Seite des Denkens.“ „Dasselbe ist erreicht, wo der Lebenszustand des Einzelnen nicht bestimmt wird durch sein Verhältniß zu anderem Einzelnen, sondern zu ihm, als derselben Gattung angehörig.“ Das sich als Mensch und durch die Gattung bestimmt fühlen und diese Affection, weil sie die Schranke des Selbst durchbrochen und unser Selbstbewußtsein zum Menschheitsbewußtsein erweitert hat, als Lust empfinden, das ist also

die dem Denken correspondirende subjective Seite der zweiten Entwicklungsstufe des Bewußtseins ¹⁾).

Wir denken als Menschen und nicht als Individuen, denn es ist dieselbe Vernunft, die in uns und durch uns denkt und es ist dasselbe Sein, auf das sich unser nach nothwendiger Allgemeingiltigkeit strebendes Denken richtet. Nicht also das ist das Charakteristische dieser Stufe, daß das erwachte Selbstbewußtsein klarer die Objecte von sich scheidet, sondern daß es über sich selbst hinausgreifend den tausendfach gespaltenen Gegensatz zwischen den vielen Individuen und ihren unzählbaren Objecten, in dem die erste Stufe lebt, zu dem umfassenden, aber numerisch reducirten von Denken und Sein erweitert und zugleich in ihm vereinfacht. Das Charakteristische der Menschheit ist die Vernunft. Diese eine Vernunft durchbricht die Schranke des Selbstbewußtseins, indem sie sich im Gegensatz zu der die Materie repräsentirenden Organisation und von hier aus als das Lebensprincip der Welt offenbart. Denn es wäre gegen Schleiermachers Intention, sich das Gattungsbewußtsein nur auf inductivem Wege entstanden zu denken. Es ist nicht nur die gemeinsame Denkerfahrung, welche das Individuum mit dem Individuum und endlich der Menschheit verbindet, es ist ebenso und mehr noch die dynamisch gedachte Einheit des den Individuen zu Grunde liegenden Geistes, welche die Menschen im Gattungsbewußtsein verbindet und sie als lebendige Einheiten, die in ihnen activ gewordene Vernunft auch als das Lebensprincip in den todten Einheiten der Materie erkennen läßt. Es wäre auch nicht richtig, wollten wir das Gattungsgefühl nur durch Vermittelung des Gattungsbewußtseins entstanden denken. Im Gegentheil wir fühlen uns früher durch die Gattung afficirt, als wir uns in der Einheit mit ihr denken. Freilich aber wird das reine Gattungsgefühl nur da sich entwickeln, wo der Begriff der Menschheit zum Bewußtsein geworden ist. Wohl zu beachten ist aber, daß die Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Gattungsbewußtsein das erstere nicht aufhebt. Als empirisches Ich fühlen und denken wir stets nur als Einzelne die Menschheit. Aber indem dieser Gedanke und dieses Gefühl uns in lebensfroher Lust über uns selbst hinaushebt, vergessen wir unseren empirischen Charakter und fühlen uns momentan als Menschheit. Da dieses Gefühl jedoch stets nur ein temporäres sein könnte, so soll das wirkliche Leben in der Bestimmtheit des Indivi-

¹⁾ Vergl. Psych. S. 133 ff. 182 ff.

duums durch seine Gattung geschehen, eine Bestimmtheit, die ja zugleich als Lebenserhöhung seine Freiheit ausmacht.

Freilich tritt hier wieder die Schwäche des Schleiermacher'schen Systems, das im Grunde doch für die Einzelgestaltung und für das Persönliche keine werthvolle Stellung hat, deutlich hervor. Denn das empirische Ich, indem es sich als Menschheit fühlt und in dieser Selbsterweiterung seine einzige Lust finden soll, kann sich selbst dann doch immer nur als Schranke und Hinderniß der Menschheit fühlen. Auch als Menschen bleiben wir individuell temperirt und das objective Gattungsbewußtsein hält die Einheit des Geschlechtes nur in der Totalität seiner Glieder fest.

Schleiermacher will das Wesen der subjectiven Seite dieser zweiten Entwicklungsstufe des Bewußtseins an den sogenannten gemischten Gefühlen verdeutlichen. Im Mitleid z. B. finde eine solche Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Gattungsbewußtsein statt „und also eine Erhöhung des Lebensgefühls“. Gleichzeitig trete aber auch eine Hemmung ein, „so daß der Gegensatz von Lust und Unlust aufgehoben erscheine“.

Wir können somit die eigentliche Meinung Schleiermacher's mit Sicherheit als Regel aussprechen: in dem Maß als das Besondere, Einzelne, Individuelle zurücktritt und das Allgemeine, Eine, Unendliche dominirend hervortritt, findet eine Fortentwicklung des Selbstbewußtseins sowohl auf der objectiven wie subjectiven Seite statt. Dem drohenden Untergehen, wie alles Einzelnen, so auch des Selbstbewußtseins tritt der andere, freilich zunächst durchaus unvermittelt dem ersten zur Seite gestellte Gedanke entgegen, daß diese unendliche Ausdehnung und dominirende Action der centralen Lebensseinheit ihre fortschreitende Verwirklichung bedeute. Der Weg, auf dem wir zur Entwicklung des Gattungsbewußtseins gelangt sind, war freilich zunächst ein empirisch-reflexioneller. Allein diese einseitige Betrachtung bedurfte nicht nur, sie forderte selbst ihre Correctur. Ueberall wo das Einzelne und Persönliche auf die Identität der Gattung zurückgeführt wird, da erscheint diese zugleich ganz unvermeidlich als die das viele Einzelne bestimmende und causirende Größe. Das objective und das subjective Bewußtsein, Denken und Fühlen, entwickeln sich völlig parallel. Wir finden uns als Einzelne und im Gegensatz zu Einzelnem. Allein unsere erste Lebensbethätigung ist Gemeinschaft und tendirt auf Einheit. So viel empirische Wahr-

heit liegt dem idealen Schleiermacher'schen Gedanken zu Grunde, daß wie alle Bewegung auf Einheit tendire, sie auch aus einer Einheit hervorgehen müsse. Der Einheitstrieb kann überall nicht aus der Welt des Mannichfaltigen erklärt werden, er entspringt dem eigensten Wesen des Menschen; im Denken wohnt die einigende Kraft und das Denken ist das Wesen des Menschen. Aber dem Denken tritt im empirischen Menschen die Organisation als Repräsentantin des Seins gegenüber; somit liegt nicht in, sondern hinter der empirischen Menschheit die Einheit, als Vernunft, als Geist. Trotzdem erhebt sich das empirische Denken nur auf dem Weg der Induction zum Allgemeinen, zur Einheit, weil eben dieser Weg um so mehr durch die Vielheit gehen muß, als das Eine nur in ihr Wirklichkeit hat. Die Erkenntniß jenes einheitlichen a priori, das wir im Denkipuls vorfinden, liegt somit hinter den Grenzen wirklicher, d. h. auf das Sein, als Verwirklichung des Denkens, gerichteter Erkenntniß. Es ist also eine Wahrheit, aber nur eine Glaubenswahrheit, daß der Mensch, dessen Entwicklung zur Menschheit aufsteigt, von der Menschheit abstamme.

Im Gegensatz zu den sinnlichen oder selbstischen Gefühlen der ersten Stufe entwickeln sich aus dem Gattungsgefühl die geselligen Gefühle. An der religiösen Lebenssphäre verdeutlicht Schleiermacher diese Gattung von Gefühlen. Wie im Wahrnehmen die Einzelbilder die Tendenz des erwachenden Denkens auf das Ganze noch verdunkeln, so finden sich die geselligen Gefühle anfangs mit den selbstischen gemischt. So erscheint das Religiöse, „obwohl es auf ein Verhältniß geht, in dem alle Unterschiede aufhören“, anfangs an Familie und Volk gebunden. Ueberall jedoch, wo Weltreligionen sichilden, löst sich das auf reine Identität gerichtete Religiöse von dem Selbstischen. Mit anderen Worten: das Menschheitsgefühl überwindet das Nationalgefühl und macht damit den Uebergang zur höchsten oder religiösen Entwicklungsstufe, der gegenüber auch das Generelle noch wie ein Selbstisches erscheint. Freilich läßt sich nicht sogleich, wo Religion und Nationalität nicht zusammenfallen, „die Abhebung des reinen Begriffs der Menschheit von den Volkseinheiten nachweisen“, sondern zunächst zeigt sich hier nur das Negative: die Unabhängigkeit des Einzelnen, der eine fremde Religion pflegt, von seinem Volk. „Allein wo damit die Tendenz auf Weltreligion verbunden ist, tritt auch schon die positive Seite hervor.“ So finden wir im Christenthum und Mohammedanismus eine ganz vom „Organischen“

gelöste Entwicklung des Geselligen. Wir haben demnach hier in dem Geselligen, wie es am Religiösen „als Bewußtsein der Identität unferes getheilten menschlichen Seins gegenüber dem Sein schlechthin“ (d. h. also dem ungetheilten, einen) hervortritt, auf der subjectiven Seite ganz dasselbe, was der Begriff der Menschheit in dem Ausgangs- und Zielpunkt des Denkens auf der objectiven Seite sich darstellt. Wir denken uns nicht nur als Menschen, wir fühlen uns auch als Menschen. „Das gesellige Gefühl ist nur da in seiner Vollständigkeit, wo der Gegensatz zwischen dem eigenen und fremden Sein aufgehoben ist.“ So gewiß aber die geselligen Gefühle nicht mit den religiösen zu identificiren sind, so gewiß stellen auch sie noch eine untergeordnete Entwicklungsstufe dar. Das Gattungs- oder Menschheitsgefühl hat es freilich in der Erweiterung des Selbstgefühls so weit gebracht, daß ihm nur noch der Gegensatz zu dem Sein überhaupt, d. h. zur Natur oder Welt übrig bleibt, aber es fragt sich eben, ob dieser letzte Gegensatz nicht auch noch zu überwinden, das Menschheitsgefühl zum Seinsgefühl zu erweitern sei und somit das Selbstgefühl, von dem wir ausgingen, nicht nur durch die Gattung, sondern auch zuletzt durch das alle Gegensätze in sich überwunden tragende Sein schlechthin erweitert und zugleich bestimmt werde.

Ghe wir zu der letzten, der religiösen Entwicklungsstufe übergehen, sehen wir klar auf das bis dahin Entwickelte zurück, in dem ja das Nachfolgende in nuce gegeben sein muß. Schleiermacher war von der Doppelseitigkeit des Lebens ausgegangen. Aber er hatte von vornherein alle Action indas transcendente Ich als Einheit gelegt und es als das die Entwicklung bestimmende „überragende“ Glied des Gegensatzes bezeichnet. Da diese Einheit rein formal bestimmt war, mußte sie ihre Wirklichkeit im Organischen, im empirischen Ich, suchen. Dieses hemmt sie und fühlt sich zugleich durch sie getrieben und absolut bestimmt. Nur indem die im transcendentalen Ich offenbare Einheit sich durch Ueberwindung des Einzelnen und seine dominirende Verknüpfung vollständig durchsetzt, verräth sie ihr Uebergewicht über das Viele, ihren absoluten Charakter. Das empirische Bewußtsein als Repräsentant des Einzelnen, Vielen — denn damit ist die Materie für Schleiermacher definirt — hindert als Glied der Welttotalität die absolute Durchsetzung der Einheit, giebt ihr die Gelegenheit der Action und hiermit die Wirklichkeit, kann sich aber selbst stets nur durch sie bestimmt, von ihr abhängig fühlen. Schon hieraus ist ersichtlich: wie die ganze Action und die ganze Lust des empirischen Ich seine De-

termination durch das höhere ist, und weil es, als durch die Organisation begrenzt, niemals sein höheres Ich sein kann, so muß es in der Abhängigkeit von ihm sein besseres Ich genießen. —

Haben wir bis dahin eine durchaus parallele Entwicklung der objectiven und subjectiven Seite des Bewußtseins wahrgenommen, so fragt es sich ob dieselbe bis in die höchste, die religiöse Entwicklungsstufe, hineinrage. Wir haben gleich anfangs gesehen, wie die Einheit der transcendentale Kern des Selbstbewußtseins von innen nach außen durchbricht, wie es also das subjective Bewußtsein ist, welches die Einheit in das objective überträgt. Das Denken sucht die Einheit in der Vielheit herzustellen, allein ehe es sie erreicht und damit es sie erreiche, muß ihm die Einheitstendenz als Impuls einwohnen. Diese kann nun nie aus der Materie, sondern nur aus dem Geist stammen. Schon das empirische Ich war ohne das unerklärlich, wir haben also anzunehmen, daß dieselbe ganz eigentlich, wenn auch anfangs nur potentiell, da sie erst mit Hilfe des Denkens activ und bewußt wird, doch ihren Ort im subjectiven Bewußtsein habe. Hier sucht denn Schleiermacher auch das Religiöse, nicht in gerader Entwicklung, sondern ausgehend von der Thatsache, daß die Andacht überall sich früher in Ton und Geberde äußere, als die höchste Stufe des objectiven Bewußtseins in dem Gedanken der Welt und des Seins schlechthin erreicht werde. Also die höchste Stufe der subjectiven Entwicklung ist früher da als die der objectiven. Wir sind früher religiös, als wir philosophisch sind. — Das Religiöse kann auch nicht als Resultat des Gedankens der Welt oder des Seins verstanden werden. Es muß vielmehr als eine ursprüngliche Thatsache unseres Selbstbewußtseins vorgestellt werden, und das Ursprüngliche, Unmittelbare ist, wenn auch in unbewußter und unreiner Gestalt, stets früher da als das reflectirende Denken, das ja selbst ohne jene Voraussetzung nicht gedacht werden kann.

Daß das religiöse Bewußtsein nicht mit dem Gattungsbewußtsein zusammenfalle, erhellt schon daraus, daß dieses nur die Beziehung des Menschen zu den Menschen, während jenes die Beziehung des Menschen auf ein Anderes ausdrückt. Befinden wir uns auf die Anfänge des subjectiven Bewußtseins! Das ursprüngliche Lebensgefühl drückte nur aus, wie wir, die Einzelnen, uns unter der Affection des gesammten Außeruns (Menschheit und Natur ungetrennt als Totalität des Einzelnen) befinden. In einem Durcheinander von Einheit und Vielheit war es der allgemeine Hautsinn, der uns in den sinnlichen Gefühlen die Affection des Organi-

schen und in ihnen die Totalität des Außeruns übermittelte. Das Organische fällt nun aber für Schleiermacher mit dem Einzelnen zusammen, und sofern auch die Menschheit hier nur als Summe der Einzelnen oder vielmehr nur in ihren einzelnen Gliedern erfahren wird, gehört sie mit unter den Begriff der Natur als der Totalität des Einzelnen. Freilich sofern im Denken das Wesen der Menschheit zugleich mit ihrer Einheit offenbar wurde, tritt, wie das transcendente dem empirischen Ich, so die Menschheit als Geist der Menschheit als Natur gegenüber. Allein diese Trennung vollzieht ja nur das logische Denken, in Wirklichkeit ist die Idee der Menschheit so wenig ohne ihre Natur wie das transcendente Ich ohne das empirische. Das Denken hat im Gattungsbewußtsein die Trennung von Menschheit und Natur nur insofern vollzogen, als die Menschheit Trägerin des bewußten Geistes ist. Damit war aber ihre organische Seite, durch die sie mit der Natur eins ist, nicht geleugnet worden. Nur der Vorzug des Menschen, die Einheit als bewußte Activität in sich zu tragen, war festgestellt und die Möglichkeit des Schlusses, daß auch die todten Einheiten von derselben Vernunft bewegt werden, eröffnet worden. Der Mensch, auch wo er sich als lebendige Einheit von den todten scheidet, bleibt doch im Contact mit der Natur, die ja seinem Wesen die Wirklichkeit giebt und beweist, indem er denkend und wollend in die äußere Natur eingreift, daß auch sie der Vernunft zugänglich und durch sie bewegt sei ¹⁾.

Den Uebergang von den geselligen Gefühlen zu den religiösen macht demgemäß das Naturgefühl etwa in der Weise wie das Nationalgefühl den zum Menschheitsgefühl. Im Denken nämlich als dem Charakteristischen der Menschen war zuerst die Einheit des Geschlechts zum Durchbruch gekommen. Allein die Abhängigkeit, in welche die Gattung den Einzelnen stellt und die er als Lust fühlen muß, weil er auf andere Weise nicht an der Gattungseinheit participiren kann, bezog sich, wenn auch veranlaßt und zum Bewußtsein gebracht durch das gemeinsame Denken, doch nicht nur auf die Menschheit als höchste Repräsentantin des Geistes, sondern auf die ganze Menschheit als Einheit von Geist und Natur. Dieser Einheit blieb nun freilich noch das außer der Menschheit befindliche Sein gegenüber, welches, weil in ihm die Vernunft nicht zur bewußten Action kommt, schlechthin Natur heißt. Das Menschheitsgefühl zum Naturgefühl erweitern bedeutet

¹⁾ Vgl. Psych. S. 182 ff., ferner S. 460. 522. 546.

also nichts Anderes als die Einheit von Vernunft und Materie, wie sie in der Menschheit dargestellt ist, in untergeordneter Weise, aber doch ebenso real auf das gesammte Sein ausdehnen.

Das Naturgefühl wird nämlich ebenso gut durch menschliche, wie durch physische Gestalten in uns gewirkt, es trifft nicht nur unsere Organisation, sondern auch unsern Geist. Da nun aber alle Gestaltung nur Symbol und Organ der Lebenseinheit ist, so besteht das ästhetische Gefühl recht eigentlich in der wirksam gefühlten Einheit von Geist und Materie. Wo diese Einheit mit der unsrigen sich harmonisch verbindet und somit die allgemeine Einheit documentirt, entsteht das Wohlgefallen, wo dies nicht der Fall ist, das Mißfallen. Diese Uebergangsstufe ist somit ein Fortschritt über das Menschheitsgefühl, sofern die Einheit, die jetzt das Bewußtsein bestimmt, die Natur als Symbol des Geistes, über die Menschheit hinaus greift und also unser Lebensgefühl erweitert. Sie steht mit dem Gattungsbewußtsein auf gleicher Linie, sofern hier wie dort die Einheit nur in der Vielheit ihrer Gestaltungen uns gegenübertritt.

Das Wohl gefallen ist aber selbst ein doppeltes: das schöne und das erhabene. Beide Formen des Wohlgefallens sind wie alle Formen des subjectiven Bewußtseins unsere Zustände. „Damit aber diese Zustände in uns gewirkt werden können, muß die geistige plastische Kraft in der Natur als wirkend erkannt sein.“ „Setzen wir beide gleich, Natur und Geist, so ist es eben die Gestalt in ihrer Bestimmtheit durch das Leben (die höchste Einheit), welche als Gegenstand das Selbstbewußtsein bestimmt ¹⁾.“ Schleiermacher nimmt freilich eine Entwicklung des physischen Naturgefühls zum geistigen Wohlgefallen an, die wesentlich durch das objective Bewußtsein geleitet wird. Wohlgefallen an der Gestalt entstehe, wo das Verhältniß der einzelnen Kraft zur Kraft im Allgemeinen gut befunden werde, Wohlgefallen an der Natur, wenn wir das Ganze im Theil auf uns wirken lassen. Ueberall sehen wir somit das Selbstbewußtsein als den Ort, von dem aus die Einheit in das Denken

¹⁾ Der Begriff *Leben* hat in der Psychologie ganz denselben Sinn wie der andere, das *Sein*, als Einheit von Geist und Natur. Das empirische Ich (die Natur) und das transcendente (der Geist) werden durch das Leben als Offenbarung der absoluten Identität beider verbunden. Dies ist ein klarer Beweis dafür, daß Schleiermacher die Natur, obwohl sie nur durch den Geist Leben erhält, doch nicht aus ihm erklären will, sondern beide, Natur und Geist, aus der höchsten Einheit, dem Sein.

als Motiv und in das Fühlen als Werthurtheil in Lust und Unlust eintritt. Aber gerade dort war wegen der formalen Bestimmtheit der Einheit (des transcendentalen Ich, des Kerns unseres Lebens und des Weltlebens überhaupt) ihre Einigung mit dem empirischen Ich eine mechanische und ihr Eingreifen in die Welt der Vielheit ein Räthsel geblieben.

„Je mehr nun ein Bild, eine Gestalt, kurz irgend ein Einzelwesen, Symbol ist für das allgemeine Verhältniß von Vernunft und Sein (Materie), desto mehr Wohlgefallen in der Wirkung des Gegenstandes.“ Die Einheit draußen — im Grunde nur durch unsern Glauben in die Welt übertragen — begegnet der Einheit im Innern und die Einheit des objectiven und subjectiven Bewußtseins wird am Ende auch nur als ein Reflex, ein Glied der allgemeinen Einheit von Geist und Natur stehen bleiben, um endlich gleichfalls in das allgemeine Wohlgefallen aufgelöst zu werden.

Weil nun aber das Gefühl des Schönen sich nur an solchen Gegenständen realisirt, die auf gewisse Weise die Tendenz des Erkennentwollens, die Einheit in der Totalität zur Anschauung bringen, nennt Schleiermacher dasselbe „einen speculativen Gefühlszustand“. Wir haben im Gefühl, freilich nur an einem einzelnen Orte, dennoch aber die Identität von Geist und Natur, die das Denken in der Totalität sucht, aber in Wirklichkeit nie erreicht, weil es auf dem Gegensatz zum Sein beruht. So ergänzen sich beide Seiten des Bewußtseins auch an diesem Ort. „Die Tendenz auf Erkennenwollen findet im Gefühl des Schönen ihre Ruhe.“

Ganz anders beim Erhabenen. Hier nämlich regt das Object das Erkennenwollen auf und deprimirt zugleich durch das Uebermaß des mit dem Gedanken nicht zu Umfassenden. Es ist die Uner schöpflichkeit eines Naturgegenstands oder einer Gestalt, die uns des Erhabenen überführt, weil wir ihrer nicht mächtig werden. Diese ästhetische Erfahrung, daß das Denken durch ihre Größe unüberwindbare Gegenstände vorfindet, die es nicht *uno actu* erfassen kann und deren Unendlichkeit nur im Gefühl des Erhabenen sich bekundet, bildet recht eigentlich die Brücke zu den religiösen Gefühlen. Das Gefühl des Schönen war insofern ein befriedigendes Correlat des Denkens, weil dieses Gefühl durch eine abgegrenzte und also auch von dem Denken überschaubare Einheit von Geist und Natur gewirkt wurde. Diese Einheit freilich hat das auf dem Gegensatz zum Object ruhende dualistische Denken nie, auch im Begriff bleibt die Einheit des Objects in der Vielheit der Merkmale verstanden; vollzogen wird sie immer

nur im Gefühl. Dagegen das Erhabene wird durch Gegenstände bewirkt, deren Colossalität oder Idealität das Denken verhindert, die hier vollzogene Einheit von Geist und Natur nach ihrem regelrechten Verhältniß irgend zu ermessen; hier bleibt es ganz dem Gefühl überlassen, eine Einheit zu erfahren, welche bereits ins Unendliche greift. Das also ist gerade hier der Fortschritt, daß die Einheit nicht als eine einzelne, begrenzte, sondern als eine unendliche gefühlt wird. Denn „jede Erweiterung des Selbstbewußtseins ist Lebenserhöhung.“ Wir fühlen uns deprimirt, wenn wir die Welt denken sollen, da wir sie nur in der Totalität ihrer Objecte und nur in unendlicher Annäherung erstreben, aber wir fühlen uns gehoben, als Glieder der Menschheit auch Glieder der Welt zu sein und diese unerscheidbare, unendliche Welt im grenzenlosen Gefühl in uns zu tragen.

Halten wir den Hauptpunkt fest, daß das Gefühl des Schönen die Einheit im Einzelnen besitzt, während das des Erhabenen sie im Unendlichen sucht, so werden wir verstehen, wie Schleiermacher der höchsten oder religiösen Entwicklungsstufe die Einigung beider Momente vorbehält.

Wie schon früher wird auch hier die Entwicklung der höchsten Stufe aus den früheren durch eine das religiöse Gebiet ins Auge fassende Beobachtung eingeleitet. Wie das Erhabene sei die Andacht „ein Untergehen in der Unererschöpflichkeit des Gegenstandes“, „ein Sichverlieren in das Unendliche mit dem Bewußtsein der Unstatthaftigkeit jeder Reaction“. „Die Richtung in der Seele, welche die Idee der Gottheit producirt, ist ein Suchen des Lebens, welches mit dem Wahrnehmen und Denken parallel laufend, nicht eher Ruhe findet als in der Einheit eines unendlichen, Alles producirenden Lebens“ ¹⁾.

Man findet sich durch diese im Jahre 1830 aufgestellten Sätze nicht nur lebhaft an die Reden erinnert, sondern geradezu zu der Ueberzeugung gedrängt, daß das wissenschaftliche Bewußtsein Schleiermacher bis zuletzt bestätigt habe, was er am Anfang seines Wirkens mit prophetischer Begeisterung im Absoluten geschaut hat.

Man kann das Religiöse, „obwohl es auf der Totalität der geselligen Gefühle beruht“, doch nicht nur als ihre höchste Entwicklung im Gattungsbewußtsein ansehen, „denn das Naturgefühl wäre dann von ihnen ausgeschlossen“. Die ästhetischen Gefühle sind nämlich durchaus nicht mit den sinnlichen zu verwechseln. Sie entwickeln sich erst da, wo das Menschheitsgefühl sowohl die Scheidung wie

¹⁾ Vgl. Psychologie, S. 195 ff. 460. 522. 546.

die Einigung des Geistigen und Physischen erfahren hat. Identisch mit den geselligen Gefühlen, indem sie gleichfalls die Identität von Geist und Natur nur an Einzelnem erfahren, unterscheiden sie sich insofern von ihnen, als der Geist nur in den lebendigen Einheiten als Bewußtsein lebt und also als Activität auf uns wirkt. Allein während im objectiven Bewußtsein diese Differenz stehen bleibt, wird im subjectiven vorzugsweise die Einheit erlebt.¹⁾ Diese Einheit wirkt in der Einzelgestalt schön, in umfassenden allgemeinen Größen erhaben. Das Erhabene ist aber in dem Maß dem Schönen überlegen und der Uebergang zur höchsten Stufe, als in ihm die Einheit bereits als eine unbegrenzte, unendliche geahnt wird. So ergiebt sich denn die höchste Lebenserhöhung in der grenzenlosesten Erweiterung des Selbstgefühls durch das Menschheits- (und Natur-) Gefühl zum Gefühl oder Bewußtsein des Seins schlechthin, das den Gegensatz von Menschheit und Natur in sich zurückgenommen hat. Das ist das Gottesgefühl oder Gottesbewußtsein.

Freilich ist das „Unendliche“ im religiösen Gefühl nur nach Maßgabe der Entwicklung der geselligen und ästhetischen Gefühle gesetzt. Aber überall tritt es als ihre höhere Einheit hervor und seine letzte Tendenz ist die völlige Aufhebung des Gegensatzes von bewußtem und unbewußtem Sein²⁾. Sobald nur der Mensch diese mit dem Einheitsgefühl ihm eingeborene Richtung auf das Unendliche zur Auswirkung kommen läßt, ereignet sich ganz dasselbe wie bei dem Erhabenen: eine stets neue Aufgabe begegnet einer unmöglichen Lösung. Der Unterschied vom Erhabenen liege nur in der Eigenschaft des religiösen Gefühls, „daß in ihm die unwillkürliche Richtung auf das

¹⁾ Fragt man, wie sich beide Seiten der geistigen Entwicklung zu einander verhalten, so lautet die Antwort: Das Fühlen hat die Lebenseinheit, aber anfangs nur an einem Einzelnen, das Denken als Organ des Verkehrs mit dem Aüßeren zeigt uns die Totalität der vielen Einheiten und erweitert das Selbstbewußtsein zum Weltbewußtsein, wofür dieses ihm durch Uebertragung der subjectiven Lebenseinheit in die Welt seine Einheit mit den Dingen garantirt. Das Denken ist also Organ der Erweiterung der Lebenseinheit des empirischen Bewußtseins, die sich eben hierin als allgemeine Lebenseinheit manifestirt. Wir fühlen unsere Lebenseinheit, damit beginnt die Entwicklung; wir fühlen die allgemeine Lebenseinheit, damit hört sie auf, oder vollendet sie sich.

²⁾ Das Denken ist also die Ursache der Differenz von Geist und Natur. Die höchste Einheit, die wir im Gefühl erleben, hat diesen Gegensatz in sich aufgenommen. Dem höchsten Sein gegenüber erscheinen darum Geist und Natur nur als Funktionen, als Activität und Passivität. Die unverstandene Materie oder das empirische Sein wird dadurch für ihre ideale Werthlosigkeit entschädigt, daß sie dem Absoluten den Namen Sein (statt Idee) gibt.

Unendliche zum innern Bewußtsein der Wahrheit werde". Diese liegt eben in unserem Sein und kommt „zugleich mit dem Bewußtsein ihrer Nothwendigkeit“ zum Bewußtsein. Beides um deswillen, „weil sie eine rein innere und eins mit dem Bewußtsein der Freiheit“ ist. Wir können gar nicht anders als auf die Aufhebung des Gegensatzes von Natur und Vernunft gerichtet sein und darin liegt die Aufhebung dieses Gegensatzes. Demgemäß ist das Wesen der Religion und unser eigentlichstes Wesen „die Beziehung unseres eigenen (einzelnen, getheilten) Seins auf das (unendliche, all-eine) Sein schlechthin“. Eine Verständigung über das Religiöse kann also auch stets nur eine symbolische sein, denn im objectiven Bewußtsein ist nichts (als die leere Seinsidee), was als Ausdruck das religiöse Gefühl befriedigen könnte. Das ist die höchste Stufe des Selbstbewußtseins, wo das Endliche in der reinen inneren Besinnung auf sich selbst und sein ureigenes Wesen das Unendliche postulirt. —

Sollten diese klaren Bestimmungen noch etwas an Deutlichkeit zu wünschen übrig lassen, so wird dies durch einen Blick auf die objective Seite des Bewußtseins ergänzt. Letzteres nämlich kann bis zur höchsten Stufe nicht gleichen Schritt mit dem subjectiven Bewußtsein halten, nur in der Tendenz greift es über die Stufe des gegensätzlichen Denkens hinaus. Es behält das Sein stets im Gegensatz zu sich; das Denken ist ja der Grund, daß wir ein äußeres und inneres Sein scheiden, es beruht ganz auf dem Gegensatz zum Sein, und wie sehr es auf Einheit tendiren mag, es erreicht dieselbe immer nur auf Grund des für es unlösbaren Gegensatzes zum Sein. Hingegen trägt das subjective Bewußtsein von Anfang an diese Einheit in sich. Wir sind so gut Denken wie Sein, keines für sich, sondern beides zugleich; in der ursprünglichen Lebenseinheit, die sich eben nur fühlen, nicht denken läßt, ruht die Lösung dieses Gegensatzes, den das objective Denken zur Klarheit bringt und zu dem allgemeinen von Geist und Natur erweitert und dem subjectiven Bewußtsein die Empfindung der subjectiven Einheit somit als eine absolute, unendliche, alles Sein umfassende zurückgiebt. Das objective Bewußtsein steht also hinter dem subjectiven nicht zurück, es ist recht eigentlich der Grund, warum das letztere nicht auf der untersten Stufe stehen bleibt. Ferner ist es ja durchaus nicht von dem subjectiven getrennt zu denken, die Lebenseinheit theilt sich durch das Fühlen dem Denken mit. Das subjective Bewußtsein hat ja die höchste Einheit auch nur an einem Einzelnen, sofern es empirisches Bewußtsein bleibt, empfindet sie als Abhängigkeit und ergänzt den Mangel des objectiven. Wie die Be-

harrlichkeit des objectiven Bewußtseins alles Denken beherrscht, so die Einheit des subjectiven alle getheilten Gefühle, nur daß das Gefühl dem Heerd des Lebens, dem transcendenten Ich, als Offenbarung der allgemeinen Seinseinheit, näher steht, sie unmittelbarer erlebt, einheitlicher und absoluter fühlt, als das Denken. Eben darum ist das Gefühl der centrale Ort aller Lebensbewegung; von ihm aus giebt es einen Uebergang zu jeder andern Gestaltung des Selbstbewußtseins, denn es selbst wird festgehalten und determinirt durch die über ihm stehende und in ihm wirkende höchste Einheit. Demgemäß kann die Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Weltbewußtsein dem empirischen Ich seinen Gott nicht geben, da die Welt im Gegensatz besteht, aber wie dasselbe das Ich ins Unendliche ausdehnt, so sucht es hierdurch die Einheit, der Einzelheit entrisßen, im Allgemeinen wieder, um am Ende das unendliche Ich, die Einheit des unendlichen Seins, doch nur durch „Einkehr in sich selbst“ zu erreichen ¹⁾.

Wir haben bis dahin den Ausdruck „schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl“ noch nicht gefunden. Mit einer denselben erörternden Stelle (Beil. B. 45) aus dem Jahre 1830 schließen wir unsere psychologische Untersuchung, um zu ihrer metaphysischen Erklärung und Begründung in der Dialektik überzugehen. Dort spricht sich Schleiermacher über das religiöse Gefühl folgendermaßen aus: in dem Menschen sei eine unmittelbare, d. h. mit seinem Wesen zusammenfallende Richtung auf das Unendliche gesetzt. Der Gegensatz von bewußtem Sein als Gattung und dem dem Bewußtsein gegebenen Sein müsse also im Selbstbewußtsein aufgehoben werden. Diese Aufhebung sei „Affection eines Anderen“, d. h. weder des Selbstbewußtseins noch des Außerihm als solchen, denn das Selbstbewußtsein wie die Welt als Totalität des Einzelnen sind und bleiben ein

¹⁾ Die Streitfrage, ob das religiöse Gefühl mit der Abhängigkeit des empirischen vom transcendenten Ich erklärt sei, läßt sich demnach mit ja und nein nach der Psychologie beantworten. Ja, denn das transcendente Ich ist Offenbarung und Substanz des Absoluten. Nein, denn dasselbe wird überragt durch die unendliche Einheit, deren Einzelercheinung es ist. Sachlich hat jedenfalls Sigwart Recht, aber die Dorner'sche Ansicht kann sich darauf berufen, daß zwischen dem empirischen Ich und dem Sein das transcendente Ich als Mittelursache steht. Allein der Geist als Princip des Denkens und die Materie als Grund des Seins bilden nur einen logischen Gegensatz; als Denken (Activität) und Sein (Passivität) geschieden, sind sie im Grund dasselbe. Das gemeinsame, beide Functionen realiter bedingende Subject ist das Sein schlechthin, das eine Sein. Vgl. Jahrb. f. deutsche Theol. II. 1857. S. 499 und 831 ff. — Lipsius a. a. D. S. 139 ff.

Endliches. Von dem ersteren kann die Richtung auf das Unendliche nicht ausgehen, oder doch nur, insofern in ihm selbst Unendliches, aber gehemmt durch seinen endlichen Charakter, gesetzt ist, ebenso wenig von der Welt. „Wir finden uns also im Selbstbewußtsein durch das Sein selbst (das eine, unendliche) bestimmt!“ Dagegen, daß wir sind, können wir absolut nichts, und dagegen, daß unser Sosein (Individualität) durch das Sein (Universelle) bestimmt ist, ebenso wenig. Hier ist also überhaupt keine Reaction denkbar. Weder wolend noch denkend kommen wir darüber hinaus, daß wir sind, daß Alles ist. Als Sein finden wir uns schlechthin gesetzt, absolut bestimmt, und zwar gerade so wie alles Sein. Durch unser Sosein sind wir von anderem Sosein geschieden, als Sein sind wir Allem gleich. Demgemäß suchen wir als Einzelne den Grund unserer empirischen Existenz im allgemeinen Sein, und es ist gewiß, daß unser empirischer Charakter daran Schuld ist, daß das Gefühl des schlechthinigen Geseßtheits sich an einem Einzelnen zum Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit gestalten muß. Somit giebt uns die Psychologie eine vollständige und, wie sie will, erfahrungsmäßige Entwicklung des Geistes.

Der eine Geist findet sich in den Individuen getheilt und diese finden ihn in sich als einen. Factische Ursache aller Lebensbewegung ist er, die Individuen nur seine Organe. Diese hinter den todtten wie lebendigen Ichs liegende Einheit (die als solche das Sein heißt) dehnt das bewußte Ich, die lebendige Einheit, zur Menschheit, zur Welt, zum Sein aus und das Ich erlebt diese unendliche Selbsterweiterung, weil endliches und einzelnes, als schlechthinige Abhängigkeit. Das empirische Ich erlebt demnach das transcendente als eine einige, gegensatzlose, unendliche, absolute Determination. Seine empirische Activität, das Denken, wird mittelst des Gefühls unter den gleichen Druck des Absoluten gestellt, denn, obwohl auf dem Gegensatz ruhend, muß es doch die Einheit suchen. Das empirische Ich participirt an diesem „universellen Lebensproceß“, indem es ihn fühlt und denkt und will. Wir finden uns als Individuum, als Gattung, als Welt und „endlich jenseits des Endlichen im Unendlichen“, aber überall in der absoluten Determination durch das eine Sein, das die Vielheit zusammenhält und überwindet. „Es ist der Charakter alles Endlichen, absolut determinirt zu sein, und es ist der Charakter des Unendlichen, absolut zu determiniren.“ Dies offenbart sich freilich nur der lebendigen Einheit, dem Ich, nicht den todtten Einzelheiten, den Dingen, in denen es sich offenbart für das Ich.

Wir als empirische Ichs sind absolut abhängig, aber diese Ab-

hängigkeit ist causirt durch den in unserem transcendenten Ich, der ursprünglichen Lebenseinheit, erscheinenden Geist, oder richtiger das Sein, da in ihm als absoluter Einheit der Gegensatz von Geist und Natur, in dem die Welt lebt, aufgehoben ist. Lassen wir uns ganz von ihm treiben, so fühlen wir uns selbst nicht mehr, sondern in unendlicher, innerer Einheit das Absolute. Da aber dieses „Freiheitsgefühl“ nie rein vorkommt, weil wir eben das Absolute immer nur als Endliche, nie als Absolute fühlen, bleibt das religiöse Gefühl absolutes Abhängigkeitsgefühl. — — —

2. Auf anderm, vorwiegend deductivem Wege kommt die Dialektik zu wesentlich gleichen Resultaten wie die Psychologie. Hat die letztere das Gefühl auf dem Wege empirischer Reflexion als die subjective Seite unseres Selbstbewußtseins entwickelt, so übergeht die Dialektik in flüchtigen Worten die empirische Erscheinungsform desselben, um sein metaphysisches Wesen ihrem Zweck gemäß zu construiren. Ursprünglich auf nichts Anderes als eine Erkenntnißlehre angelegt, sieht sich jedoch dieselbe bei Erörterung des logischen Grundproblems, des Verhältnisses von Denken und Sein, alsbald in das transcendente Gebiet gedrängt und wird somit ganz eigentlich zu einer Untersuchung des menschlichen Geistes nach der Totalität seiner Relationen zu dem Sein außer ihm. Denn die Wahrheit alles auf das Sein gerichteten Denkens hängt eben an der relativen Einheit beider stets aufeinander bezogenen und stets differenten Größen. Diese Einheit wird zuerst als Voraussetzung alles auf das Sein gerichteten Denkens postulirt. Diesem Postulat soll aber eine Erfahrungsbasis und endlich eine absolut begründende Verwirklichung gegeben werden. Im Denken selbst war nur die Einheitstendenz, nicht die Einheit selbst zu finden, ebenso wenig im Wollen, welche beide Functionen „ebenso sehr auf der Differenz mit dem Sein wie der Einheit mit ihm beruhen“; so sucht und findet Schleiermacher diese reine Einheit endlich im Gefühl. Im Gefühl nämlich ist uns zunächst die Einheit unseres „denkend-wollenden und wollend-denkenden Seins“ gegeben. Wir sind sowohl Denken als Sein. Wir sind eine Einheit von Denken und Sein. Das ist unser Wesen und dieses unser einheitliches Wesen denken wir in der Differenz, (objectives Bewußtsein) fühlen wir in der Einheit (subjectives Bewußtsein). Allein sofern diese subjective Einheit von Denken und Sein nur ein Theil, eine Erscheinung der allgemeinen Einheit von Vernunft und Natur ist, welche die Welt constituirt, deren Glieder wir sind, haben wir in der subjectiven Identität die objective, in der einzelnen die allgemeine.

Sowie nämlich der subjective Gegensatz von Denken und Sein die Identität beider Größen postulirt, weil das Denken nur in der Einheit mit seinem Gegenstand Erkenntniß und Wahrheit werde, wird auch diese Einheit zunächst rein subjectiv „als Indifferenz von Denken (oder Wollen) und Sein im Gefühl gefunden“. ¹⁾ Und sowie jener subjective Gegensatz vermittelt des das Selbstbewußtsein zum Weltbewußtsein erweiternden Denkens alsbald in dem höchsten objectiven Gegensatz des Idealen und Realen seinen Grund findet, so wird dem entsprechend auch in der Gefühlsidentität die höchste, die Welt zusammenhaltende, absolute Einheit gefunden. Das Denken kommt nie über den Gegensatz von Subject und Object, von Passivität und Activität hinaus; das Gefühl als subjective Identität von Sein und Bewußtsein und als Repräsentant der objectiven von Idealem und Realem trägt zu und verbürgt demgemäß dem Denken die Einheit in der Differenz ²⁾.

Wir können demzufolge nicht verkennen, daß die dialektische Gefühlsbestimmung wesentlich unter dem dogmatischen Grundgedanken des Systems, der Einheit des Seins, zu Stande kommt. Wir nennen diese Einheitsidee den dogmatischen Grundgedanken des Systems aus dem einfachen Grund, weil Schleiermacher nirgends darauf eingeht, die Frage auch nur zu prüfen, ob nicht der Vielheit der Erscheinungen eine Vielheit von Ursachen zu Grunde liege, sondern im Gegentheil sich von vornherein durch sein apriorisches Einheitspostulat die Erkenntniß der Vielheit und differenten Selbständigkeit der Weltbdinge verborben hat.

Das gesammte Leben verläuft nach der Dialektik in der Wechselwirkung zwischen dem Ich und dem gesammten Außerichm, genauer zwischen der unsere Einheit mit den Einheiten außer uns verbindenden Organisation und der Intelligenz. Für letztere bleibt als Wesensbestimmung nur die reine gegensatzlose Action, als deren Subject wieder nur die Einheit des transcendenten Ich oder Geistes gedacht werden kann. Wie der Geist, das transcendente Ich, die Einheit, nur in der Action, im empirischen Ich, in der Vielheit, zur Wirklichkeit kommt, so empfängt er auch allen Inhalt von außen; seine Auf-

¹⁾ Da Wollen und Denken nur durch die verschiedene temporäre Stellung zum Sein sich unterscheiden sollen und also der Gegensatz auf den andern von spontanem und receptivem Denken reducirt werden darf, so ist das Gefühl, das zunächst freilich als Identität von Wollen und Denken definirt wird, im Grunde Identität von Denken und Sein.

²⁾ Vergl. Dial. S. 215 ff.

gabe besteht nur und allein darin, die Differenzen der Außenwelt in der Einheit seiner Action aufzulösen. Da aber diese unendliche Thätigkeit nie zu Ende kommt und der Gedanke immer in der Differenz zu seinem Object verharret und darin gerade das Wesen der Welt und die Wirklichkeit des Transcendenten liegt, so wird das Absolute, die gegensatzlose Einheit als solche, nie von einem Endlichen rein, sondern immer nur an sich und also an einem Endlichen erlebt. Wir, obwohl ganz durch das Unendliche bestimmt, erleben als Endliche nie das Unendliche, sondern nur uns als von ihm bestimmt. Wenn an diesem Punkte das System die Frage veranlaßt hat, ob die Religion nicht ebenso gut als Freiheits- wie als Abhängigkeitsgefühl existire, so liegt die Schuld hiervon an der oben nachgewiesenen verfehlten Erklärung des Ich, das zugleich Unendliches in sich bergen und Endliches sein soll, aber in sich selbst diesen Dualismus nicht einigt, sondern gleichsam nur über sich ergehen läßt. Giebt man aber zu, daß das transcendente Ich nichts ist als der Punkt, an dem das Hereingreifen des das Ich überragenden Unendlichen offenbar ist, so kann hinsichtlich des empirischen, wirklichen, lebendigen Ich gar kein Zweifel obwalten, daß sein absoluter Charakter nur in seiner absoluten Determination liege. Wie nun freilich dieses uns absolut determinirende absolute Sein zugleich unser Wesen ausmachen soll, das ist völlig unerklärlich, und zwar wieder nur aus dem Grunde, weil Schleiermacher das Ich nicht als Qualität und Position, sondern nur als Function des Absoluten definirt. Der Geist ist die Action des Seins, das Ich die Function, durch welche er das Viele sammelt und verbindet, um dadurch den absoluten Charakter der Welt und ihren Grund bloßzulegen. —

Im Denken ist das Sein in uns gesetzt auf unsere Weise, im Wollen unser Sein in die Dinge. Unser Sein ist beidemale das Setzende und bleibt im Nullpunkt beider Formen als ihre Indifferenz, d. h. als Gefühl, zurück. In dem Wechsel der Wollens- und Denkmomente bleiben wir uns der Stetigkeit und Einheit unseres Seins bewußt. Die Continuität beider Reihen als Gedanke ist das Ich, als Gefühl, das unmittelbare eine Leben. Wir finden uns nicht nur im Verhältniß zu anderem Sein, wir finden uns auch selbst irgend wie bestimmt. Als reines Insichbleiben vermittelt das Gefühl zwischen dem an das Außeruns gebundenen Denken und Wollen, es hält beide zusammen, indem es sie an die Einheit des subjectiven Lebens bindet. Wir haben also im Gefühl die aufhebende Verknüpfung der Gegensätze „und also die Analogie mit dem Transcenden-

ten“. Diese Aufhebung der Gegensätze oder diese absolute Identität ist aber nur insofern unser (der empirischen, endlichen Subjecte) Bewußtsein, als wir uns darin bestimmt und bedingt fühlen, und zwar nicht durch etwas gleichfalls im Gegensatz Gelegenes, worauf eine Reaction denkbar wäre, sondern durch den transcendenten Grund selbst. Diese Bestimmtheit des Selbstbewußtseins finden wir demnach in uns, sofern wir mit dem in dem Gegensatz von Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit sich bewegenden Sein identisch sind, d. h. also als allgemeines Abhängigkeitsgefühl ¹⁾).

Sehen wir uns diesen dialektisch construirten Gefühlsbegriff etwas näher an, so leistet er überall nicht, was er soll, zunächst nicht die Bürgschaft für die Einheit von Denken und Wollen. So wenig wir in dem leeren Ich der Psychologie die Stetigkeit und Einheit unseres Lebens in der Mannichfaltigkeit seiner Functionen erklärt finden konnten, da es eben für sich nichts ist als ein leeres Blatt, auf das erst die Außenwelt einen Inhalt und Sinn schreiben müßte, so wenig ist das als Indifferenz von Wissen und Wollen bestimmte Gefühl im Stande die unendliche Mannichfaltigkeit der Wissens- und Willensmomente in sich festzuhalten und zu einigen. Damit man nämlich einen Gegenstand und seine Affection angenehm oder unangenehm fühle, muß man in sich selbst einen irgend wie qualitativ bestimmten Maßstab für die Beurtheilung der Eindrücke tragen. Soll derselbe in dem Wesen des Ich nachgewiesen werden, das als pure Activität jede Erweiterung derselben als Förderung, jede Beschränkung als Hemmung fühle, so ist schwer einzusehen, einmal wie die bloße leere Action oder auch die als ihr Träger gedachte, im Ich offenbare reine Identität Selbstgefühl veranlasse, und dann wie überhaupt eine leere Einheit und eine durch sie bestimmte leere Agilität gedacht werden könne. Soll das Gefühl die Einheit von Wissen und Wollen sein und die Continuität beider Functionen festhalten, so kann es dies nur, wenn es selbst als eine irgend wie bestimmte selbständige Lebensgröße den beiden anderen Functionen gegenübergestellt wird, nicht aber, wenn es seine Genesis erst in der Action der beiden anderen, die es ursprünglich einigen soll, findet. Dagegen bedeutet die dialektische Gefühlsdefinition nichts Anderes als ein zweck-

¹⁾ Dial. S. 428 — 431. Red. über die Rel. II. Phil. Eth. (ed. Twisten), S. 58, 52 und 54. 100, 159. 121, 262; ferner die entsprechende psychologische Entwicklung des subjectiven Bewußtseins.

loses Wollen und begriffsloses Denken; das einzige Charakteristikum des Gefühls wäre seine undefinirbare, unbegrenzte, farblose Composition.

Man hat Schleiermacher mit Recht vorgeworfen, daß er das Gefühl mit seinem Object identificire. Allein man hat diesen Fehler nicht erklärt. Uns scheint es sowohl durch die Psychologie wie durch die Dialektik sicher gestellt, daß Schleiermacher das objective (Ich) und das subjective (Gefühl) Bewußtsein von seinem Inhalt scheiden will und demgemäß folgerichtig, so gut wie im Denken und Wollen, auch im Fühlen nur eine Function des mit der Außenwelt in Contact tretenden Lebens erkennen dürfte. Das Gefühl würde sich allerdings dadurch psychologisch vom Denken und Wollen unterscheiden, daß in ihm der Contact mit dem Gegenstand anscheinend inniger, völliger vollzogen ist als in beiden anderen Functionen. Allein so gewiß es kein Gefühl ohne Inhalt giebt, so gewiß kein Gefühl, das reine Identität wäre, zumal ja doch in keinem Moment diese Function ohne die anderen vorkommen dürfte. Nun stellt die Psychologie ganz deutlich hinter Fühlen, Denken und Wollen das Leben als das einheitliche Subject dieser Functionen. Wir erleben uns selbst aber immer zuerst und immer am unmittelbarsten im Gefühl. Das Gefühl ist die eigentlichste subjective Lebensfunction, in der wir uns selbst erfahren und gewiß werden. Das Gefühl spricht immer nur aus, wie wir uns befinden, was wir sind, wie wir die Außenwelt erleben und zu ihr stehen. Das ist wohl der erste Grund, warum Schleiermacher die Scheidung von Gefühl und Leben, von Ich und Sein nicht klar durchführt, sondern unser Bewußtsein mit unserm Sein, unser Gefühl mit unserm Leben identificirt, so daß hier allerdings das Sonderbare eintritt, daß das Gefühl zugleich als Subject und Object des Fühlens auftritt. Ein zweiter Grund liegt tiefer. Die Dialektik, welche das Interesse hat, die Einheit von Denken und Sein empirisch nachzuweisen, und da dies mißlingt, metaphysisch zu begründen, hat freilich gar keinen Grund, das Gefühl, weil es weder Denken noch Wollen ist, als Indifferenz oder gar als Einheit beider Formen zu definiren. Allein ihre Absicht geht auch ganz wo anders hinaus. Denken und Wollen bezeichnen ja nur die jeweilige Activität oder Passivität unseres Seins gegenüber dem Sein außer uns. Beide Functionen, nur durch ihre Stellung zum Sein verschieden, sollen gerade dadurch unsere Einheit mit demselben bezeugen. Im Wollen ist das Sein Resultat des Denkens, im Denken ist der Gedanke Resultat des Seins, denn es giebt keine Gedanken ohne

Inhalt. Der subjective Gegensatz von Wollen und Denken ist also in Wirklichkeit nur ein Gegensatz zwischen Sein und Bewußtsein. Dieser Gegensatz aber ist — nicht im Gefühl — in unserm Sein aufgehoben, denn wir sind sowohl Denken als Sein. Sofern wir nun aber dieses unser einheitliches Sein am unmittelbarsten im Gefühl erleben, ist das Gefühl das vermittelnde Organ, welches unsere Einheit in die Differenz seiner Functionen und in das äußere Sein, mit dem sie in Contact stehen, hinein trägt und somit allerdings als unmittelbare subjective Gewißheit von der in unserm Leben vollzogenen Identität von Denken und Sein unsere Einheit im Denken und Wollen in das Sein trägt, um sie von dort durch Denken und Wollen als erweiterte, objective, allgemeine Einheit von Denken und Sein in sich zurückzunehmen.

Warum ist nun aber gerade das Gefühl diejenige Function, welche uns der eigenen Lebenseinheit und endlich durch den Contact des Denkens mit der Welt der allgemeinen Lebenseinheit versichert, ja, wie Schleiermacher weiter gehend behauptet, sie selbst ist? Das macht allein das in den Reden so deutlich hervortretende Charakteristikum des Gefühls, seine unendliche, grenzenlose, gegensatzlose Ausdehnbarkeit. Das Gefühl versichert uns der eigenen Lebenseinheit, das Denken postulirt um seiner Einheit mit dem Sein willen eine allgemeine Lebenseinheit, die es aber stets nur in der gegensätzlichen Totalität erreicht, bewegt von der nach unendlicher Ausdehnung verlangenden subjectiven Lebenseinheit und doch zugleich dieser die Erweiterung in die allgemeine Lebenseinheit vermittelnd.

Das Gefühl ist Einheit von Denken und Wollen, weil es Einheit von Denken und Sein, weil es das unmittelbarste Habhaftwerden unserer Lebenseinheit ist. Aber so wenig die leere Einheit unser Wesen in der Vielheit seiner Lebensmomente ausmacht, so wenig giebt es ein Gefühl, dessen Inhalt und Wesen pure und leere Einheit wäre. Der Grundfehler dieser Gefühlsdefinition ist also in der das ganze System durchziehenden mangelhaften Definition des Geistes als Einheit zu suchen. Es ist aber eine kaum glaubliche Verkehrtheit, die in den beiden formalen Gegensätzen Einheit und Vielheit, Activität und Passivität die empirische Welt erklärt und in dem Sein, welches diese Gegensätze in absoluter Einigung in sich tragen soll, begründet meint. Dieser blinde Formalismus zeigt sich unfähig, Qualität, Gestalt, Zweck zu erklären; die Einheit ist sein Dogma, sein Gott, die Vielheit, in der sie wirklich werden soll, bleibt dennoch in ihr unverstanden, tritt ihr fremd entgegen, und dieser formale Dualismus wird

endlich durch die verzweifelte Auskunft gelöst, welche die gesammte empirische Wirklichkeit in die formalen Functionen des Denkens und Seins, des activen und passiven Verhaltens, auflöst, um ihm in dem Sein schlechtweg ein Subject und einen Grund zu geben. Wir Menschen haben es vor der übrigen Natur voraus, das Viele zu denken, das Eine zu fühlen und durch einen Compromiß zwischen Denken und Fühlen das Ganze in seiner das Einzelne mit physischer Nothwendigkeit determinirenden all-einen Macht an uns zu erleben.

Das Gefühl ist also seinem psychischen Wesen nach nichts Anderes als die unmittelbare Selbsterfahrung unseres Wesens als der Einheit seiner verschiedenen Functionen. Sein Inhalt ist weder Gott noch die Welt, sein Inhalt ist unser empirisches Sein, als durch Gott (Einheit) und Welt (Vielheit) bestimmt. Wir fühlen uns als ein besonderer Ort der Wechselwirkung zwischen Gott und Welt. Wie diese Wechselwirkung geschehe, bleibt unklar, da Gott und Welt nur formaliter definirt sind. Wie wir als empirische Einheit in der Vielheit an ihr theilnehmen, nicht minder; es scheint, daß wir nur ihr jeweiliges Resultat sind. Denn das Subject unserer Activität, des Denkens, können wir nicht in uns als Einheit von Denken und Sein, sondern nur außer uns in der allgemeinen Vernunft suchen. Der „universelle Lebensproceß“, in den wir eingreifen sollen, überragt uns dergestalt, daß wir in der That nur sein Product sind. Die Welt wirft ihren tausendgestaltigen Inhalt in uns hinein, Gott zwingt ihn in uns zur Einheit zusammen, und in diesem leeren Welt drama stehen wir, es erkennend und doch nicht verstehend, es wollend und doch nichts wollend, wozu wir nicht gezwungen würden, und das einzig Gewisse, was uns bleibt, ist das Gefühl, daß wir sind und das sind, was wir sein müssen, weil wir weder im Denken noch im Wollen über das Sein hinauskommen und uns endlich im Gefühl bescheiden, daß wir sind.

Hier ist weiter noch darauf aufmerksam zu machen, daß der Grund, warum Gott, die Einheit, das Sein nur im Gefühl ergriffen werden, durchaus nicht als ein Vorzug desselben bezeichnet werden darf. Denn einmal haben wir auch im Gefühl die Einheit des Seins nicht nur, wie Schleiermacher behauptet, im Gegensatz zu uns, den Einzelnen, sondern in der wie immer verwischten Totalität seiner Besonderheiten. Allerdings scheidet das Denken dieselben schärfer, klarer, aber warum die Einheit besser sei wie die Vielheit, warum man sie und wie man sie überhaupt im Gefühl als Einheit habe, das

scheint sich in der That nur aus dem unklaren, unendlichen, in eins fließenden Charakter dieser Lebensfunction zu erklären, eine Erklärung, die Schleiermacher insofern selbst veranlaßt, als er die Entwicklung aus dem verworrenen, durch das Einzelne bestimmten Gefühl in das allgemeine, die Einheit erfassende, sich thatsächlich nur durch das Denken vollziehen läßt, wie sehr auch hinter der Entwicklung dieser „speculativen Gefühle“ die Lebenseinheit selbst als die metaphysisch treibende und unmittelbar wirkende Macht gedacht wird. Die absolute Einheit ist es wirklich, die durch das einigende und erweiternde Denken die subjective Einheit zur Einheit des allgemeinen Seins ausdehnt. Und das ist gegen Vipsius zu bemerken, der die Gottesidee dem Gottesgefühl voranstellt und letzteres durch das Denken gebildet werden läßt, daß das Denken selbst unter dem Impuls der transcendenten Einheit steht, die im Gefühl nicht etwa nur darum erscheint, weil „wir sie nur in unserm Innern inne werden“, sondern weil das Gefühl diejenige Seelenfunction ist, die uns das erste und unmittelbarste Bewußtsein unserer Determination durch das Sein zuführt und eben als solche den unendlichen, undefinirbaren Charakter zeigt, der sie zur Aufnahme des Unendlichen qualificirt.

Die beabsichtigte Unterscheidung von Gefühl und Gefühlsinhalt schlägt durch in dem Satz, daß alles Gefühl ein Sogewordensein des Subjects ausdrücke, daß sein Wesen Passivität sei. Wir wissen und fühlen uns, die einzelnen Subjecte, zuerst als durch die Außenwelt afficirt und bestimmt. Allein was die Außenwelt uns giebt, das sind nur die vielen Gegenstände in ungeordneter, ungefügiger Weise. In diese vielen widersprechenden Objecte soll durch den Ort, an dem sie gesammelt und verbunden werden, das Ich, die Einheit kommen. Das Ich, von den Objecten getroffen und in seiner Einheit gestört, reagirt gegen das Viele und macht es zu Einem, indem es seine Einheit durchsetzt. Diese Einheit sucht das Denken, findet sie aber nie, weil es im Gegensatz zu seinem Object verharret; doch erkennt es selbst, wie seine Tendenz ganz auf sie sich richte. Ja, es erreicht die Einheit von Subject und Object, aber nur unter und hinter der logischen Differenz, niemals in Wirklichkeit. Wie nun das Denken den Einheitsimpuls vom Subject durch das Gefühl erhält, so vollzieht sich auch die Einheit mit dem Object nicht in dem dem Subject gleichsam fern stehenden Gedanken und Gegenstand, sondern ganz eigentlich im Contact des objectiven mit dem subjectiven Sein, einem Contact, der unmittelbarer, einheitlicher vom Gefühl als vom Denken

erfahren wird, so daß auch hier im Resultat das Gefühl das Denken ergänzt, während das Denken durch Zutragen der Objecte die subjective Einheit erweitert. Da ferner Schleiermacher nur einen wahrhaftigen Gegensatz kennt, der alle umfaßt, den von Denken und Sein, von Vernunft und Natur, so bemißt sich der angenehme Affect jedes Object's nach der erreichten Einheit, der unangenehme nach der verfehlten. Sofern alle Einheit von Denken und Sein für uns zunächst nur in unserm Sein liegt, so ist dieses das einigende Organ, durch welches das Absolute alles objectiv und gegensätzliche Sein in uns einigt. Wir fühlen also immer nur uns, und zwar

a) als ein durch die Objecte, die wir aufnehmen, Veränderliches und

b) als ein in der Einigung dieser gegensätzlichen Objecte Stetiges.

Wir fühlen uns als Sowerdende und Sogewordene, aber auch als Soseiende und Sobleibende. Was die Welt als eine Totalität des gegensätzlichen Vielen uns erscheinen läßt, das ist das Denken als Betrachtung; was dieses Viele wieder einigt, das ist das Denken als Wille. Wenn aber das Denken das Viele macht und das Gegensätzliche, so hört es mit seinem Gegensatz zum Sein auf. Die Welt wäre eine und ist eine, sie erscheint uns nur als gegensätzliche; daß diese Gegensätzlichkeit nur durch das Denken veranlaßt wird und also eine rein logische ist, das drückt uns das Gefühl aus, in dem wir uns als Einheit von Sein und Denken erfahren. Freilich ist es Schleiermacher selbst nicht deutlich geworden, wie ihm die reale Welt mit der Gegensätzlichkeit definirt ist, und diese ihre Realität in Wirklichkeit nur dem Denken, das nicht wie das übrige Sein behandelt werden kann, verdankt. Er behandelt sie, das muß anerkannt werden, als empirische Realität, und das tritt uns ganz deutlich entgegen wo er erklärt, daß wir die Einheit von Denken und Sein, das Sein, immer nur an und in uns erleben, d. h. als Solche, die auch objectives Bewußtsein haben und durch dieses im Gegensatz sowohl zu ihrem als dem übrigen Sein bleiben. Das Weltgefühl wird deshalb stets nur in der Mannichfaltigkeit der angenehmen und unangenehmen Eindrücke bestehen, es wird immer nur ein Sogewordensein ausdrücken, aber das diese mannichfaltigen Zustände einigende Selbstgefühl hat nicht nur zu seinem Inhalt das, was wir durch die Welt werden, sondern auch das, was wir in ihr und mit ihr sind, nämlich nicht nur Vieles, sondern auch Eines, nicht nur Besonderes, sondern auch Allgemeines, nicht nur Schein, sondern auch Sein. Daß wir so sind, das ist unser endlicher Charakter, daß wir sind, unser absoluter; daß wir so sind, können wir ändern, daß wir sind, dawider

können wir nichts. Die Individualität ist der Grund, warum wir nicht nur sind, sondern auch etwas sind; liegt aber alles Viele, Besondere, Individuelle auf der Weltseite, so finden wir in uns — und dies macht unser göttliches Wesen aus — auch das Eine, Allgemeine, und zwar als unser wahres Wesen, als die alles Einzelne zusammenfassende und bedingende Macht und darum als das Absolute. Daß es gegen dieses Sein keine Reaction giebt, versteht sich, darum ist unser göttlicher Charakter, unser besseres transcendentes Ich, unsere, der Einzelnen, schlechthinige Determination durch das absolute Sein.

Dieses Gefühl der Identität von Denken und Sein in unserem Sein, dieses Seinsgefühl, identificirt Schleiermacher allerdings fälschlich mit dem Gefühl überhaupt und bestimmt demzufolge den Charakter dieser Function dem Denken und Wollen gegenüber so, daß, während diese auf dem Gegensatz mit dem Object, jenes auf der Einheit mit ihm beruhe, also Einheitsgefühl sei. So wäre im Gefühl nicht nur unsere subjective Einheit als Identität von Sein und Bewußtsein, sondern auch unsere Einheit mit dem identischen Sein und Bewußtsein außer uns gegeben. Hier befindet sich aber Schleiermacher, wie uns scheint, in einer zwiefachen Täuschung. Einmal verbürgt uns kein Gefühl, daß in uns Intelligenz und Organisation im Grunde dasselbe sind und nur in der Erscheinung getrennt, und wären wir uns dieser Identität bewußt, so läge in ihr noch lange keine Bürgschaft dafür, daß diese Identität von Denken und Sein das Wesen der Welt constituire. Daß wir sind, das fühlen wir immer nur in der Verschiedenheit der Functionen unseres Seins, und was wir dem Wesen nach seien, was die einheitliche Kraft sei, die unser getheiltes Sein zusammenhält, das wird nicht durch das Resultat einer logischen Addition dieser Kräfte gefunden, sondern allein durch eine eingehende Untersuchung jener beiden Größen, an denen die Verschiedenheit unserer Lebensfunctionen hängt, des Geistes und der Materie, eine Untersuchung, die sich nicht bei der Phrase, daß beide modi desselben Seins und also nur formale Functionen seien, begnügen wird, die ihre Differenz nie bloß in die Form und ihre Einigung, nicht in ihre Gleichwerthigkeit legen kann, sondern zu der qualitativen Differenz beider das Werthurtheil, welches dem Geist nicht nur die Activität, sondern auch eine selbständige und bessere Realität zuschreiben wird, hinzubringt.

Allein auch Schleiermachers Aufgabe dieser und aller qualitati-

ven Differenz bringt das arme leere Ich nicht zum Einheits- und nicht zum Gottesgefühl. Denn das subjective „Sein“ als Manifestation des „allgemeinen Seins“ fühlen wir immer nur als individuell Temperirte und die quantitative unendliche Erweiterung unseres Seins zum allgemeinen Sein entschädigt uns nicht für ihre qualitative Leerheit. Wir fühlen factisch doch nur die Welt, die mit den Objecten Leben und Farbe in unser Sein und Gefühl bringt; das reine eine Sein, das als unser besseres Ich diese Vielheit der Weltgefühle begleiten und festhalten soll, kann gar kein „inhaltliches“ Gefühl veranlassen. So wenig man die gegensatzlose Einheit, das pure Sein denken kann, so wenig kann man es fühlen. Der ganze Versuch der Dialektik, die höchste Seinseinheit im Gefühl nachzuweisen, scheitert an ihrer Leerheit und wir sehen uns auch hier auf das klare Maß der Psychologie zurückgewiesen: daß wir sind, darüber kommen wir nicht hinaus, das ist unsere absolute Determination. Was die Dialektik dem hinzufügt, daß dieses unser Sein Einheit von Geist und Materie und als solche subjective Offenbarung einer über uns stehenden absoluten Einheit des Idealen and Realen sei, bleibt ein unbegründeter, unverständener dogmatischer Gedanke, denn der Gott des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls ist und bleibt ja doch das Sein, eine logische Größe, deren ganzer empirischer Werth in ihrer nachweisbaren Genesis, in dem Satz: „wir sind, das ist unsere Einheit, das ist unsere Absolutheit“, ausgesprochen ist.

Dieses Gefühl ist nun aber nie „rein“ vorhanden, wir fühlen uns niemals bloß als Sein, sondern stets auch als Sosein. „Nur am Einzelnen sind wir uns der Totalität, nur am Gegensatz der Einheit bewußt.“ Ja, man hat ein Recht zu behaupten, der Inhalt des Gefühls ist nur und allein die Welt, die Form des Gefühls, die Abhängigkeit, ist Gott. Denn das durch die Welt bedingte Gefühl läßt sich gar nicht von dem durch Gott bedingten unterscheiden. Hingegen ist ja der Inhalt des Seins, die Ausfüllung der leeren Gottesidee, die Welt, sowie die Ausfüllung des Geistes die Materie ist. Und von hier aus muß consequent für jedes Gefühl die religiöse Form der Abhängigkeit postulirt werden und es ist nur eine Willkür, daß Schleiermacher das religiöse Gefühl auf die Bedingtheit durch die Totalität und zwar die gegensatzlose Totalität, das eine Sein, beschränkt. Wir gestehen gern zu, daß Schleiermacher das Sein von dem Sosein, Gott von der Welt scheiden will, allein wir behaupten, daß auch die Dialektik nur zu einer logischen Trennung bei sachlicher

Einheit gelangt, und müssen von hier aus ebenso sehr wie von der psychologischen Erklärung des Gefühls aus daran festhalten, daß kein Grund vorliegt, den Weltgefühlen den religiösen Charakter abzusprechen, zumal ja auch die Psychologie nicht etwa das Gefühl selbst auf der religiösen Entwicklungsstufe alterirt denkt, vielmehr nur durch die unendliche Erweiterung seines Objects vom Einzelnen zum Allgemeinen ihm selbst eine unendliche Ausdehnung zumuthet, die in Wirklichkeit durch das Denken (oder die Phantasie) vollzogen, von dem Gefühl selbst nur als eine Verstärkung seines Abhängigkeitscharakters erfahren wird.

Da aber Schleiermacher die Welt, in der die Einheit in der Vielheit verwirklicht lebt, von Gott, der sie gegensatzlos und demgemäß begründend sein soll, scheidet, — obwohl nach unserem Dafürhalten diese Scheidung eine nur logische, nicht eine reale ist — so müssen wir das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auch von dieser, wie wir zugestehen, real sein sollenden Scheidung aus verstehen. Es liegt auf der Hand, wie wir als Individualitäten durchaus Welttheile sind und unser Selbstbewußtsein durch das Denken, welches uns mit den Objecten in Berührung bringt, zum Weltbewußtsein erweitern. Diese Erweiterung ist begleitet von dem stetigen Bewußtsein der Einheit der Differenz von Denken und Sein und der von ihr bedingten von Einzelem und Allgemeinem. Ja, diese Einheit ist, wie oben nachgewiesen, selbst der Denkipuls und die ausdehnende Macht, die die Individualitätsschranken aufhebt. Das Sein ist es also, welches uns zwingt, uns eins mit der Welt und in dieser Einheit von ihm absolut abhängig zu fühlen. Wir bleiben aber bei alledem Einzelne und als solche durch das Allgemeine bedingt. Diese Bedingtheit erfahren wir als Glieder der Welt und somit als eine unendliche, wir erfahren sie als bestimmenden Grund unseres getheilten, in die Gegensätzlichkeit der Welt gestellten empirischen Seins und somit als eine absolute. Daß diese absolute Größe, die das einzelne, getheilte Weltleben bedingt, Einheit sei, erkennt Schleiermacher an dem unwiderstehlichen, zwingenden Einheitstrieb, der die Welt beherrscht. Ein weiterer metaphysischer Grund dafür ist die nothwendige Ableitung des Vielen aus dem Einen. Wie diese Einheit zu verstehen sei, haben wir früher erklärt; daß wir sie nur als Einzelne erfahren, liegt auf der Hand; somit behält Schleiermacher Recht, wenn er den wesentlichen Charakter alles Endlichen als absolute Abhängigkeit beschreibt, aber auch wir behalten Recht, wenn wir behaupten, diese

Abhängigkeit sei erklärt in dem Verhältniß des seine Erscheinung bedingenden Wesens, die empirische Welt sei abhängig von ihrem transcendenten Wesen, der Gott des absoluten Abhängigkeitsgefühls sei das Sein als einheitlicher Kern der Welt, der Träger desselben der Mensch als Glied der empirischen Welt ¹⁾).

Wenn Rippius (a. a. O. Heft II.) behauptet, das sinnliche und das absolute Gefühl seien als Gefühl durchaus dasselbe, und nur erst durch das von der Vorstellung hinzugebrachte Object (Gott oder die Welt) würden sie verschieden, so ist dagegen zu bemerken, daß die Genesis des Gottesgefühls, wie sie uns die Psychologie an die Hand giebt, allerdings ein ursprüngliches und selbständiges Grundgefühl aufweist, das freilich erst durch das Denken zur Klarheit über sich gebracht wird, aber unabhängig von demselben als unmittelbare Erfahrung unserer gegebenen Existenz alle wechselnden Gefühlszustände begleitet. Daß wir sind, ist uns erste und absolute Gefühlsgewißheit. Daß dieses unser Sein aber als Identität von Intelligenz und Organisation determinirende Offenbarung einer unendlichen Einheit von Geist und Natur, des absoluten Seins, sei, das trägt erst das Denken und im letzten Grunde die die ganze Psychologie und Weltanschauung Schleiermachers bestimmende Einheitsidee in das Gefühl des Seins. Erst dadurch nämlich, daß wir dieses unser Sein in unendlicher Ausdehnung des Bewußtseins als Weltsein erfahren, wird unser Seinsgefühl zum Gefühl der Abhängigkeit von dem unser Sein überragenden allgemeinen Sein. Und nur die Behauptung, daß dieses unendliche Sein Einheit, absolute Einheit, sei, stellt unser einzelnes, gegensätzliches Sein unter die absolute Bedingtheit durch das eine, gegensatzlose Sein.

Man darf also auch nicht sagen, das unmittelbare Selbstbewußtsein sei an sich nicht religiös, sondern werde es erst durch Einreihung unseres Seins in die Totalität des Seins und durch die Beziehung derselben auf ihren transcendenten Grund; man kann nur sagen, das sei die höchste Entwicklung desselben, die Schleiermacher allerdings später ausschließlich die religiöse nennt. Allein der unser ganzes Leben in der Vielheit seiner Functionen bestimmende Grund ist ja eben jene unerklärte Identität, die wir zuerst nur in uns, dann aber, indem sie selbst als Impuls unser individuelles Leben zum Weltleben erweitert, in der Totalität und als Totalität fühlen. Das Gefühl des Abso-

¹⁾ Gegen Schmidt a. a. O., z. B. S. 172.

luten setzt demnach seine Vorstellung allerdings voraus, aber es bedeutet eine völlige Verkennung der Schleiermacherschen Weltanschauung, wenn man übersieht, wie Gefühl und Vorstellung des Absoluten eben durch dieses als die einzige active und einheitliche Macht in der vielen und todten Welt mit absolutem Gehalt erfüllt, d. h. determinirt, werden; und da das Gefühl dem Sein immer am nächsten steht, so wirkt das Absolute durch die subjective Einheit und ihr Organ, das Gefühl, auf Denken und Wollen, die ihren Einheitspunkt eben im subjectiven Sein, aber nur durch das Gefühl, das einzige Organ der Innentwelt, haben ¹⁾).

Weil nun aber der Inhalt des Gefühls und des Ich nichts Anderes ist als die ursprüngliche Einheit unseres Lebens, die wir nie eigentlich als unsere Einheit, sondern nur in absoluter Bedingtheit als eine in uns sich manifestirende, über uns stehende absolute Einheit erleben, und weil das Gefühl diesem aus absoluter Einheit und endlicher Vielheit gemischten Kern unseres Lebens am nächsten steht, ihn am unmittelbarsten erfährt, so erhalten durch das Gefühl nun auch alle übrigen Lebensfunctionen ihre Einheit mit dem Leben, dessen Ausstrahlungen sie sind, unter sich und mit dem Sein schlechthin ²⁾). Alle Formeln aber, welche das Absolute aussprechen, gleichviel ob sie absolutes Subject oder Urkraft, weltererschaffender Gott oder Schicksal heißen, sind von gleichem Unwerth, da sie ihren Gegenstand nicht treffen, sondern verendlichen, sie erhalten alle ihre Wahrheit allein durch die Beziehung auf das Gefühl. Andererseits soll dieses selbst durch den Gedanken, deren Tendenz auf das Absolute an sich geht, welches das Gefühl immer nur in und an dem Einzelnen der Individualität erfährt, seine Correctur erhalten. Dasjenige Moment nämlich, welches im Selbstbewußtsein jenen Formeln, „jeder unter anderen Umständen“, entspricht, repräsentirt die absolute Einheit, den transcendenten Grund, und bildet „als sich stets selbst gleich die fehlende Einheit“. Wissen wir somit von einem Sein Gottes in uns (in Vernunft, Gewissen und Gefühl) und den Dingen (durch das die Einheit von Denken und Sein in der ganzen Welt nachweisende Denken), so wissen wir doch gar nichts von einem Sein Gottes an sich und außer der Welt ³⁾).

¹⁾ Gegen Lipsius a. a. D. S. 121.

²⁾ Dialektik, S. 430.

³⁾ Dialektik, S. 216 ff.

Daß das Gefühl am Anfang uns nur unserer eigenen Lebenseinheit gewiß macht, liegt auf der Hand, daß es das Denken ist, welches unter dem Impuls der absoluten Einheit unsere Lebenseinheit als Welteinheit nachweist, ebenso, daß wir aber am Ende dieser transcendenten Einheit wieder nur im Gefühl gewiß werden, das erklärt sich ebenso sehr aus dem formalen Charakter der unendlichen Ausdehnbarkeit desselben wie aus dem andern, daß wir auch die Welt nirgends anders als in uns, den Theilen der Welt, finden. Wir können Gott so gewiß nicht außer der Welt denken, als wir ihn nur in ihr finden. Wir können ihn — wenn er nach dem dogmatischen Postulat Schleiermachers absolute Einheit sein soll — in dem Maße besser fühlen als denken, als dem Fühlen allerdings ein ins Unendliche zerfließender Einheitscharakter anhaftet, der dem scheidenden, trennenden Denken fehlt. Wir können weiter die absolute Einheit, das Sein, so gewiß nur als Abhängigkeit fühlen, als wir es als Einzelne erleben und mitsammt der Totalität alles Einzelnen als unsern absoluten Grund fühlen sollen. Daß aber das absolute Abhängigkeitsgefühl in der Dialektik, obwohl auf anderem Wege als in der Psychologie gewonnen, doch keinen anderen Inhalt und Sinn hat wie dort, erhellt noch aus Folgendem. Das Gefühl des Absoluten macht so sehr unser Wesen aus, daß wir ohne es „zum Thierischen“, zu den todtten Einheiten herabsänken. Andererseits darf das Absolute so gewiß nicht persönlich gedacht werden, „als es dann der menschlichen Gattung allein zugewiesen würde“. Es ist also dasselbe eine Sein, die Identität des Idealen und Realen, welche das ganze Weltsein in seiner gegensätzlichen Totalität absolut determinirt, aber wir Menschen haben den Vorzug vor den übrigen Geschöpfen voraus, diese absolute Abhängigkeit nicht nur willen-, gedanken- und gefühllos zu erleben, sondern sie wirklich zu fühlen und als Impuls und Ziel in unsern Willen und unser Denken vermitteltst des Gefühls aufzunehmen. So haben wir denn auch Gott nur in der ruhenden transcendentalen Einheit von Wahrheit und Gewissen, nicht aber in den übrigen Acten des Bewußtseins, „in denen auch unser Sein nicht rein, sondern nur im Zusammensein ausgedrückt ist“ ¹⁾).

So wie wir oben die Identification von Gefühl und Gefühlsinhalt tadeln mußten, so tritt uns auch in den Ausführungen der Dialektik eine verkehrte und fast auf Identification hinweisende

¹⁾ Dialektik, S. 156. Anm.

Vermischung von Selbstbewußtsein und Gottesbewußtsein entgegen. Diese Vermischung erklärt sich wieder aus der vagen Bestimmung des Lebens, welches zwischen der absoluten Einheit und der individuellen Vielheit, an beiden participirend und doch in sich keine selbstständige Kraft, sie zu einigen, tragend, hin und her schwankt. Es soll dasselbe sein, kein reines Selbstbewußtsein und kein reines Gottesbewußtsein haben. Beide, an sich identisch, würden demnach nur durch die Individualität, die das „reine“ Selbstbewußtsein zum endlichen und empirischen macht, gehindert, zu sein, was sie dem Wesen nach sind: absolute Einheit. Es ist nur derselbe Fehler, welcher der empirischen Erscheinungswelt in der schlechthinigen Determination durch die transcendente Einheits- und Wesenswelt keine selbstständige, fürsichseiende Realität sichern kann und die Individualität nur als Schranke des wahren Ich, des reinen Seins auffaßt und somit hier überall weder einen entschiedenen Dualismus noch einen wirklichen Monismus durchführt. „Man kann die Welt nicht ohne Gott und Gott nicht ohne die Welt denken“, das ist am Ende das Resultat einer Wissenschaft, welche die Welt mit dem Wort Vielheit und Gott mit dem Namen Einheit definirt glaubt. Es ist dann ein bloß dogmatisches Urtheil, welches der Einheit den Vorzug vor der Vielheit giebt, es ist nur eine mathematische Wahrheit, daß die Vielheit nur aus der Einheit stammen könne „und also Gott, die Einheit, Grund der Welt, der Vielheit“, sei. Wir haben schon oben darauf hingewiesen, wie die eigentliche Tendenz Schleiermachers auf eine Ableitung des besonderen Seins aus dem Sein, das nur Sein ist, die gesammte Welt nur als eine Function Gottes verstehen kann, freilich als eine Function der Trennung, die aus der Einheit des Seins nie erklärt wird. Man kann Gott und Welt realiter nicht identificiren, „weil die Ausdrücke verschieden sind“, man kann sie aber auch nicht trennen, weil sie nur „zwei Werthe für dieselbe Forderung sind“. Denkt man nämlich Gott und Welt getrennt, während sie doch „auf allen Punkten zusammentreffen sollen“, so muß die durch Raum und Zeit begrenzte Welt als eine unendliche aufgefaßt werden. „In dieser Unendlichkeit wäre aber die Welt nicht mehr abhängig gedacht und also auch keines transcendenten Grundes weiter bedürftig.“ Oder aber, Gott und Welt treffen nicht auf allen Punkten zusammen, das Sein Gottes überragt die Welt und ihre Abhängigkeit ist gerettet; dann fragt es sich weiter, ob das Sein Gottes, welches die Welt überragt, von demjenigen differirt, welches

in ihr abgebildet ist; damit wäre im bejahenden Falle eine Differenz in Gott gesetzt und im verneinenden die Welt ohne Grund gelassen.

Die Weltidee, d. i. die Totalität des Seins als Vielheit gedacht, liegt dem realen Denken ebenso fern wie die Gottesidee, d. i. die Totalität des Seins als Einheit gedacht. Die Welt sich nur als Erde, d. i. als Einzelbing, vorzustellen, wäre ebenso gut eine „Verendlichung“ der Welt wie es eine Verendlichung Gottes wäre, sich ihn nur als Einheit der Erde vorzustellen (Phil. Eth. S. 91. 255).

Welt und Gott sind nothwendig Correlata. Identisch sind sie nicht: Gott ist immer nur als Einheit, die Welt als Vielheit gedacht. Aber gerade diese totale logische Differenz läßt auf die sachliche Einheit beider (als Sein) schließen. Gott vor der Welt und ohne sie wäre ein leeres Phantasma, Gott ohne Welt leere, unwirkliche Einheit, Welt ohne Gott grundlose Vielheit (Dial. S. 225. Anm.).

Wenn nun auch in der Dialektik die dogmatische Einheitsidee die klare Sachlage der Psychologie einigermaßen verschiebt, so ist doch ohne Zweifel die wesentliche Uebereinstimmung beider Werke klar vor Augen liegend. Dasselbe Verhältniß, in dem Gott und Welt, das eine und das viele Sein bestimmt werden, kehrt wieder in dem subjectiven Verhältniß des einen Lebens zu seinen vielen Functionen. Dies letztere wird nur durch die fehlerhafte Gefühlsdefinition, die es mit seinem Inhalt identificirt, durchkreuzt. Aber ebenso wenig wie dort das Viele aus dem Einem, so wird hier das empirische Ich aus dem transcendenten erklärt. Ja, gerade die Erklärung der subjectiven, der „einzelnen“ Lebenseinheit beweist ganz deutlich, wie es Schleiermacher nicht gelungen ist, das Empirische mit dem Transcendenten, das Viele mit dem Einem organisch zu verbinden. Die Folge davon ist, daß Gott und Welt, Sein und Bewußtsein in dem Verhältniß von Wesen und Erscheinung oder von Subject und Prädicat auftreten. Weder die selbständige Realität Gottes noch der Welt, des Ich noch seiner Functionen wird gesichert und ihre Verbindung bleibt eine logische. Das Sein bleibt Grund des Soseins, daß wir sind, der Grund, auf dem sich unser Sosein als seiner absoluten Einheit bewegt. Weil aber Schleiermacher die empirische Realität der Totalität des Einzelnen, der Welt und also auch unsere festhalten will, so kann er dieselbe in ihrem individuellen und gegensätzlichen Sosein nur so mit einem einheitlichen absoluten Sein verbinden, daß er sie von diesem absolut abhängig denkt. Daß dieser absoluten

Abhängigkeit gegenüber die relative Freiheit unbegründet bleibt und nur als empirische Beobachtung gelten kann, liegt auf der Hand.

3. Versuchen wir endlich eine Beantwortung der Frage, ob die Dogmatik Schleiermachers formell oder materiell den philosophischen Religionsbegriff, welchen die Dialektik und Psychologie vertreten, verändert oder aber unverändert beibehalten habe.

Die Glaubenslehre wie die christliche Sitte wissen nichts mehr von der ursprünglichen Identification von Gefühl und Frömmigkeit. Sie wollen ein specifisch = religiöses Gefühl oder Selbstbewußtsein zum Gegenstand ihrer Untersuchung machen, die Gefühlsphäre als ersten und wesentlichen Ort des Religiösen rechtfertigen, von dem aus dem Intellect seine Gottesidee und dem Willen sein Gottesideal gegeben werde. Eine unter anderen Bestimmtheiten des Gefühls sei die Frömmigkeit. Bestimmt aber wird das Gefühl durch die Welt; in diesem Fall wechseln seine Zustände mit den afficirenden Gegenständen in Lust und Unlust. Hier vollzieht sich der Contact unseres subjectiven Seins mit dem objectiven Sein. Nicht ein Wissen, nicht ein Wollen, ein Irgendwiegetroffensein des Gefühls ist der Anfang jeder Lebensbewegung. Dieses Weltgefühl stellt uns die Einzelnen in Wechselwirkung mit der Totalität des Einzelnen. Allein wir empfangen nicht nur Eindrücke, wir machen auch welche auf Andere. Das Leben besteht eben in der gegenseitigen Reizung des Einen durch das Andere, und ohne das Andere kann sich das Eine nicht bewegen. Wie kommt aber das Ich zur Reaction gegen das afficirende Nichtich? Schleiermacher scheint eine Thätigkeit „rein von innen aus“ auszuschließen (vergl. Glaubenslehre, §. 4, 2). Dagegen werden S. 252 ausdrücklich die Thätigkeiten der freien Wesen als von innen ausgehende bezeichnet. Das Einzelne steht nicht bloß unter der Affection des anderen Einzelnen, sondern auch seiner selbst. Das Gefühl ist ja nicht unser Sein, sondern unser unmittelbarstes Wissen um uns selbst. Wir fühlen uns nicht nur von außen, sondern auch von innen bestimmt, weil wir selbst etwas sind, eine individuelle Composition verschiedener Einzelerfahrungen, die in uns (wodurch?) zusammengehalten werden und unser besonderes Ich ausmachen. Damit wir in Bewegung kommen, bedarf es freilich eines Reizes von außen und in diesem Sinn giebt es für Schleiermacher keine ursprüngliche Action von innen aus. Allein wir reagiren auf diesen Reiz, wir reizen selbst, indem wir gereizt werden, und das ist eine Thätigkeit, die von uns, von innen ausgeht. Freilich sofern Jeder

nur das ist, was er durch die Außenwelt geworden ist, ist die Abhängigkeit von uns selbst identisch mit der von der Welt. Es fragt sich nur, ob es nicht noch eine andere Abhängigkeit für uns gebe, als die der Einzelnen vom Einzelnen.

Der eben beschriebene Wechselverkehr zwischen unserm Ich und den anderen Ichs hat zunächst die Folge, daß wir uns mit allem Seienden, soweit es in Contact mit uns kommt, eins fühlen. So erweitert sich unser Selbstbewußtsein zum Weltbewußtsein. Wir fühlen uns als Glieder eines Ganzen, als Theile des Weltlebens, das mit seinen ungezählten Erscheinungen uns afficirt und überragt, aber nicht absolut überragt, da wir selbst als Einzelne in es eingreifen, uns nur von seinen Theilen abhängig fühlen, um selbst als ein Theil des Ganzen diese Theile in Abhängigkeit von uns zu setzen. Allein gerade da, wo sich unser Selbstbewußtsein zum Weltbewußtsein erweitert, wir selbst mit allem Einzelnen im Ganzen, mit allem Besondern im Allgemeinen, mit allem Vielen in dem Einen verschwinden, fühlen wir uns als Sein absolut gesetzt, schlechthin bedingt, abhängig. Dieses Gefühl, daß hinter dem vielen, besonderen, gegensätzlichen ein einziges, unterschiedsloses Sein liege, das absolut nur Sein ist, dieses Seinsgefühl an sich scheint für sich weder Abhängigkeit noch Freiheit auszudrücken, in ihm verschwindet mit allen anderen auch diese Differenz; allein da wir in der Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Seinsbewußtsein doch niemals über unser individuelles, einzelnes Sein hinauskommen, da wir das Sein immer nur als Sosein erleben, so fühlen wir es in absoluter, jede Gegengewirkung ausschließender Determination ¹⁾).

Wir sehen also, daß die Glaubenslehre im Wesentlichen ganz denselben Weg zum Gottesbewußtsein einschlägt wie die Psychologie. Die Erweiterung des Selbstbewußtseins ist nun auch unleugbar ein Weg zum Gottesbewußtsein. Aber auch nur einer. Daß Schleiermacher keinen andern betreten hat, liegt, wie wir bereits öfter betonen mußten, größtentheils in seiner Gottesidee, die ihm als absolute Einheit von vorn herein feststeht, daher denn auch das Sein, von dem sich das Sosein unbedingt abhängig fühlt, allein in der Einheitsidee seine Erklärung und Wesensbestimmung findet. Aber dieser Weg zu Gott dürfte doch auch nur ganz besonders ästhetisch angelegten Naturen oder philosophischen Köpfen gangbar sein. Das populäre Bewußtsein

¹⁾ Vergl. Christlicher Glaube, S. 3 u. 4.

kennt sich nicht als Sein schlechthin, sondern nur als Sosein. Und doch kommt es von hier aus zu einer Erklärung der menschlichen Abhängigkeit, welche der Schleiermacherschen durch erfahrungsmäßige Wahrheit überlegen ist und jedenfalls ihr als Correctiv zur Seite gestellt werden muß. Nicht die quantitative Erweiterung des besonderen Seins in das unendliche Sein, die immer mehr oder weniger in einen physischen Pantheismus ausarten wird, sondern die qualitative Bestimmtheit des endlichen Seins wird den Ausschlag über die Gottesidee geben müssen. Nicht daß wir absolut bedingt sind, ist eine ausreichende Erklärung der religiösen Anlage, sondern als welche wir absolut abhängig sind, wird über den Charakter unserer Determination wie über die Gottesidee zu entscheiden haben. Hierbei handelt es sich nicht nur um eine Untersuchung der formalen Beanlagung des Menschen im Denken, Fühlen und Wollen, sondern ebenso sehr der materialen. Für die letztere hat Schleiermacher nur die formale Einheitsidee als Erklärung. Aber diese erwies sich als ganz unfähig, das menschliche Leben zu erklären, sie hatte nothwendig zur Folge, daß dem Geist sein Inhalt nur von außen gegeben, daß er selbst nur als Function einer über ihm stehenden Größe verstanden werden konnte. Unser Denken, Fühlen und Wollen ist aber nicht nur durch die Außenwelt bestimmt, oder durch deren leeren Kern, „das Sein“, sondern ebenso sehr durch ein als Motiv und Quelle der Charakterbildung uns eingeborenes Ideal des Wahren und Heiligen, das unser materiales Wesen ausmacht, uns unbedingt determinirt, nicht nur als regulative Idee unser Leben ordnet, sondern als Macht im Gewissen in es eingreift und sich eben dadurch als eine selbstständige, reale, absolute Größe, als ein Gott über uns kennzeichnet. Das wäre also der zweite Weg, der zur Erklärung unseres religiösen Charakters eingeschlagen werden muß. Eine Verbindung beider würde freilich der schwierigsten Aufgabe begegnen, der einheitlichen Erklärung des Geistigen und Physischen, allein sollte diese Aufgabe auch unlösbar für uns bleiben, wir haben jedenfalls keinen Grund, Gott nur von der formalen und physischen Beanlagung des Menschen aus zu suchen, sondern müssen ebenso sehr die materiale und qualitative Seite unseres Wesens unter seine absolute Determination stellen und diese erfahrungsmäßig nicht wie Schleiermacher als eine bloß physische, sondern ebenso sehr als eine geistigfreie verstehen. Allein auch von der formalen und physischen Seite aus hätte Schleiermacher einen Schritt weiter gehen müssen. Denn daß wir sind, ist noch

nicht unsere unbedingte Abhängigkeit, sondern daß wir als selbständige, fürsichseiende, zweckbedingte Einzelwesen da sind. Hierauf sein Augenmerk zu richten, verbot ihm aber wieder die Einheitsidee, welche alle selbständige, zweckmäßige Gestaltung in ihr leeres Sein begraben hat. Dagegen hat die neuere Philosophie Recht, wenn sie vor dem Ganzen das Einzelne zu verstehen sucht und in ihm den Zweck als das *ἰεῖον* vorfindet, das auf einen andern *θεός* hinweist als das schlechthinige, den Gegensatz von Bewußtsein und Sein in sich zurücknehmende, eine Sein ¹⁾.

Das sich schlechthin als Sein Fühlen füllt nun aber niemals allein einen Moment aus. Als Einzelne in der Totalität des Einzelnen, d. h. als Welt, fühlen wir uns zugleich über die Differenzen des Einzelnen hinausgehoben und identisch mit allem Sein, als Sein, als Gott. Freilich die empirische Wirklichkeit des Lebens liegt im Einzelnen und Gegenfälligen, d. h. in der Welt. Deshalb fühlen wir das Sein nur als Sosein, als Besondere, Einzelne, die dem Sein schlechthin gegenüberstehen. Dieses Verhältniß kann nun aber, so gewiß das eine Sein Grund des vielen Seins ist, nur als eine Abhängigkeit des Einzelnen vom Allgemeinen erfahren werden. Und im Unterschied von unserer Weltabhängigkeit darf die Seinsabhängigkeit nur als eine absoluten verstanden werden. Denn die Einheit soll ja Grund der Vielheit sein. Diese Begründung des Vielen im Einen kann aber nur so gedacht werden, daß das Sein das Sosein als sein wahres Wesen begründet und dieses also in das Verhältniß der Erscheinung zu ihrem Ding an sich zu jenem tritt. Wider das Sein giebt es keine Reaction, sondern nur wider das Sosein. Es liegt somit freilich auf der Hand, daß das Freiheitsgefühl uns das Abhängigkeitsgefühl erst als ein absolutes markirt. Denn nur als Einzelne, Freie, Selbständige, als Welt fühlen wir uns schlechthin bedingt durch das Allgemeine, Absolute, Eine, die Gottheit.

So erklärt sich denn auch der Ausdruck, daß das Abhängigkeitsgefühl nicht nur ein Sogewordensein, sondern immer auch ein Nurso-werdenkönnen ausspricht. Jedem Einzelwesen der empirischen Welt liegt die transcendente Einheit alles Seienden gleichmäßig zu Grunde. Die Welt ist nur die empirische Entfaltung dieses transcendenten Seins; so gewiß sie aber nichts entfalten kann, als was ihr in ihrem Ding an sich gegeben ist, so gewiß kann sie auch immer nur so werden, wie sie

¹⁾ Vergl. z. B. Trendelenburgs logische Untersuchungen, Locke's Mikrokosmos.
Jahrb. f. D. Th. XVI.

wird. Wenn aber das empirische Leben die Einheit immer nur in der Differenz hat, oder richtiger, sich mit seinen differenten Erscheinungen in einer höhern Einheit festgehalten fühlt, so besteht das Weltwerden der höchsten Einheit in ihrer mannichfaltigen — aus ihr freilich unerklärten — Differenzirung. Schleiermacher kann diesen Dualismus zwischen Gott und Welt, so sehr er sich bemüht, doch nicht überwinden. Es giebt kein Leben außer in der Differenz, und es giebt keine Differenz außer als Erscheinung einer zu Grunde liegenden Einheit. Damit müssen wir uns begnügen. Die versuchte Lösung der Differenz in dem Verhältniß von Wesen und Erscheinung, oder dem logischen von Subject und Prädicat, oder dem mechanischen des Seins und seiner Functionen, wird immer die Welt, die Erscheinung des Absoluten, zu seinem Schein herabdrücken. Die frühere Formel: „Gott, und Welt können nur zusammen gedacht werden“, ist nur der Ausdruck dieses ungelösten Problems, über das aber namentlich die Dialektik an allen Punkten zur Durchführung der absoluten Einheitsidee hinausstrebt, ein Streben, dem die Psychologie eine Erfahrungsbasis zu geben sucht, das aber die Dogmatik, welche die Abhängigkeit des Endlichen vom Unendlichen als Wesen der Religion zu beschreiben hat, geflissentlich zurückstellen muß.

Von hier aus stellt es denn auch die Dogmatik in ein klares Licht, wie die Frage aufgeworfen werden kann, ob das absolute Abhängigkeitsgefühl nicht auch als absolutes Freiheitsgefühl verstanden werden dürfe. Sie verneint mit Recht diese Frage, weil sie die Abhängigkeit eines empirischen Einzelwesens vom allgemeinen Sein beschreibt; andererseits hat man Recht, sie aufzuwerfen, da, wie gesagt, die Selbstständigkeit weder der empirischen noch der transcendenten Welt von Schleiermacher festgestellt ist und man von hier aus immer sagen kann: ihrem absoluten Wesen nach ist die Religion Freiheit, die unendliche Ausdehnung des Selbstbewußtseins zum Seinsbewußtsein, die den Religiösen alle und also auch die Schranken seiner Person vergessen zu machen scheint; ihrem empirischen Wesen nach bleibt sie Abhängigkeit, denn nur das Einzelsubject erlebt sie, und seine unendliche Selbsterweiterung hindert nicht, daß es sich als empirisches Einzelwesen fühlt und also solches von dem Sein, in das es sich ausdehnt, absolut abhängig weiß. Wir haben Theil an Gott, aber immer nur als Menschen. —

Weil nun aber das wirkliche Leben in den gegensätzlichen Vielen und Besonderen liegt und doch zugleich in der auf Einheit tendiren-

den Wechselwirkung seiner Formen auf einen in ihm selbst nicht rein (d. h. nicht als Sein, sondern nur als Activität) erscheinenden transcendenten Einheitsgrund hinweist, so kann Schleiermacher auch nach dem Woher der schlechthinigen Abhängigkeit fragen. Wenn auch erst das Denken das Abhängigkeitsgefühl zu seinem absoluten Charakter entwickelt, so ist dieses doch in unreiner Gestalt früher da als die objective Seinsidee, ja hinter dem objectiven und subjectiven Bewußtsein muß als die entwickelnde und treibende Macht das Sein selbst anerkannt werden, welches vom Gefühl unmittelbar erlebt, aber vom Denken reiner gedacht wird. Wir werden uns unserer Abhängigkeit nur zugleich mit dem bedingenden Gegenstand bewußt. Die Reflexion über das Abhängigkeitsgefühl oder seine objective Seite ist das Gottesbewußtsein. Auch die Dogmatik will ihren Gegenstand nur aus dem Grundgehalt des Gefühls, „in dem wir ja Gott allein haben“, entwickelt wissen. Da sie nun durchaus keinen Versuch macht, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, wie es die Schleiermachersche Philosophie erklärt hat, zu corrigiren, vielmehr dasselbe unverändert aus der Psychologie und Dialektik herüber nimmt, so liegt schon hierin ein triftiger Grund, die Versuche, welche der Dogmatik einen andern als den philosophischen Gottesbegriff unterschieben wollen, als den Schleiermacherschen Intentionen zuwiderlaufend abzuweisen. Daß sich die Abhängigkeit nicht auf die Welt beziehen kann, liegt auf der Hand. Das Wesen der Welt ist ja das Einzelne, Besondere, im Gegensatz Begriffene. Hiergegen kann der Einzelne reagiren. In der Welt giebt es Freiheit so gut wie Abhängigkeit. Wogegen wir aber nicht reagiren können, das ist das Sein. Dagegen, daß wir sind, können wir nichts. Aber so gewiß wir unser Sosein nicht von unserm Sein trennen können, können wir Gott nicht von der Welt trennen. Die Beschreibung dieses Seins als purer Einheit giebt ihm kein Fürsichsein. Das sich schlechthin abhängig und schlechthin als Sein Fühlen ist durchaus identisch.

Gottesbewußtsein und Selbstbewußtsein bilden somit eine unzertrennliche Einheit: wir sind uns unserer selbst als Einzelpersönlichkeiten, wir sind uns aber auch unserer als Sein schlechthin bewußt. Darin besteht eben unser menschliches gottbildliches Wesen. Nur weil und insofern in dem Individuellen und Einzelnen das empirische Leben für Schleiermacher aufgeht, erfahren wir das Sein schlechthin nur in absoluter Ab-

hängigkeit. Freilich geht Schleiermacher eigentlich über die gezogenen Grenzen seiner Wissenschaft hinaus, wenn er über den Satz: „wir finden uns nicht nur als Seiende, sondern auch schlechthin als Sein“, zu dem andern fortschreitet: wir finden uns als Sein schlechthin bedingt durch das Sein. Aber da er den Charakter unseres Gesetzseins nicht näher untersucht und überall die dogmatische Tendenz, das Viele in dem Einen zu begründen, durchschlägt, so ist dieser zweite Satz dennoch seinem Werth nach auf den ersten zu reduciren und weder die Art unserer Abhängigkeit in ihm alterirt, noch die Selbstständigkeit „des Seins“ in ihm verbürgt. — So wie nun aber das Viele, die Welt, überall nur als eine Emanation oder, wenn man lieber will, als eine Function Gottes zu verstehen ist, so bleibt auch jedes irgendwie Gegebensein Gottes ausgeschlossen. Sobald nämlich Gott als ein fürsichseiendes Einzelwesen gedacht würde, wäre er Gegenstand der Einwirkung oder doch Rückwirkung für die Welt Dinge; damit aber hörte die Wahrheit des absoluten Abhängigkeitsgefühls auf. Müßten wir wirklich unsere absolute Abhängigkeit im Sinne der Schleiermacherschen Idee des Seins erklären, so könnte dieselbe allerdings nicht auf eine freie und zwecksetzende Ursache schließen lassen, und das Verhältniß von Gott und Welt käme über eine physisch bestimmte Nothwendigkeit, die beide zusammenhielte, weil beide im Grunde eins sein sollen, nicht hinaus. Nicht Gott, nicht die Welt wäre etwas für sich, sondern nur das Sein, die höhere Einheit beider, welche Einheit und Vielheit verbinden soll und in diesem Sinne Grund der Welt sein und dann wieder Gott heißen kann. Aber gerade die durch individuelle Zwecke bestimmte Einzelgestaltung in der Welt schließt eine Erklärung ihrer Abhängigkeit aus einer gemeinsamen physischen Ursache aus. Nicht damit ist unsere Abhängigkeit erklärt, daß wir sind. Aber weil Schleiermacher den Zweck nur als Resultat des sinnvollen Spiels der Naturkräfte kennt, sucht er für ihn und somit für die Einzelgestaltung überhaupt in Gott keinen Grund. Alles Einzelne, Besondere, Gegensätzliche, Zweckbestimmte fällt ihm in das Gebiet der Erscheinung, hat für sich keinen selbständigen Werth und bedarf deshalb auch keiner absoluten, sondern nur einer relativen Begründung. Schleiermacher erklärt aber gerade darum nicht die Welt in Gott, sondern seine Gottesidee erklärt ihm, indem sie sich als das Wesen der Welt ausgiebt, deren selbständige Wirklichkeit für Schein. Wir finden uns in der Welt, so wie diese selbst, nicht nur als Sein, sondern als Gesezte. Wir finden den Zweck nicht nur als das Re-

sultat des Zusammenwirkens der Dinge, die durch Streit zur Harmonie streben, sondern als eine jede Einzelgestaltung für sich und für das Zusammenleben in ihrer Entstehung bestimmende Macht. Der Zweck fällt durchaus nicht nur in die Erscheinung, er fällt in das Wesen der Welt. Er läßt sich auch dort durchaus nicht erklären als Resultat der hergestellten Harmonie der transcendenten Welt, sondern muß in der schöpferischen Ursache als das gestaltende Agens gedacht werden ¹⁾. Wie aber in das Wesen der Dinge ein Zweck komme, der sie für das Zusammensein prädisponire, läßt sich nicht verstehen, wenn wir die Vielheit der Einzelzwecke nicht von Anfang an durch einen Universalzweck zusammengehalten denken, der für sich eine Realität sein muß, wenn aus ihm die Zweckursachen, welche das Zusammenleben der Welt bedingen, erklärt werden sollen. Wir sind also zugleich mit unserem Zweck gesetzt und müssen mit ihm aus einer zweck- und lebensschaffenden Ursache erklärt werden. Nicht die Welt als Erscheinung, als Gestalt, die ganze Welt mit ihrem Ding an sich fordert eine Erklärung ihrer Abhängigkeit in einer sie mit Stoff und Zweck hervorbringenden zweck- und machtvollen absoluten Lebendigkeit. Im Grund nämlich führt Schleiermacher nur die Form, nur das Sosein der Dinge, nicht ihr ganzes, volles, zweckbestimmtes Dasein auf eine höchste Ursache zurück. Nur daß wir mit der Welt so sind, wie wir sind, und nur so werden, wie wir werden, versucht Schleiermacher aus den Ideen des Einen und Vielen, aus den Functionen der Activität und Passivität, aus Gott und der Welt, oder in letzter Instanz aus dem Sein zu erklären, nicht aber, daß wir sind und nur so werden können, wie der mit unserm Sein gesetzte bestimmende Lebenszweck uns gestattet. Dieser Widerspruch ist Schleiermacher freilich entgangen, daß nur das Gegensätzliche und Viele, das für ihn ja den Charakter der Welt ausmacht, einer einheitlichen Begründung bedürfen soll und doch in dem einen Sein, als dessen Function es verstanden wird, nicht findet. Deshalb hat sich auch die Dialektik darauf eingelassen, an einigen Orten sowohl für die Vielheit wie für die Einheit in der Welt ein eigenes Erklärungsprincip aufzufinden (Gott und Welt); die Brücke von diesen formalen Bestimmungen in das reale Sein, das dann im absoluten Sinn Gott heißt, hat Schleiermacher nicht gefunden.

Ist unsere Erklärung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls richtig, so erhellt leicht, wie sich dasselbe zu den sinnlichen Gefühlen stelle. Wir fühlen uns nicht nur als seiend, und weil wir über unser

¹⁾ Wir erinnern nur an die Bildung des Auges im Mutterleib.

Sein nicht hinauskommen, als schlechthin abhängig, sondern auch als etwas seiend. Der Inhalt des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls ist deshalb die Totalität der sinnlichen Gefühle, es selbst die Form der absoluten Einigung derselben in ihrem gemeinsamen Grund, dem Sein. Es ist sehr charakteristisch, daß für Schleiermacher der Begriff des Sinnlichen mit dem des Einzelnen zusammenfällt. Sowohl die ethischen wie die physischen Gefühle treten dem schlechthinigen Seinsgefühl als gegensätzliche und einzelne ihrer gegensatzlosen einheitlichen Grundlage gegenüber. Der Formalismus der Schleiermacherschen Weltanschauung gestattet nicht, daß das Ethische dem Physischen überlegen gedacht oder gar von ihm qualitativ verschieden gedacht werde; beide haben als passive und active Functionen des einen Seins gleichen Werth und in dem Sein gleiche Materie und gleichen Grund ¹⁾.

Wie sollen sich beide Gefühlsreihen von einander unterscheiden? Augenscheinlich ist keine ohne die andere, keine für sich denkbar. Sich blos als Sein zu fühlen, gelingt allenfalls nur der Einbildung des indischen Büßers, sich blos als das zu fühlen, was man im Moment durch die Außenwelt wird, ist das Charakteristische der thierischen Entwicklungsstufe. Das Seinsgefühl ist aber nicht nur der Boden, auf dem sich die individuellen Gefühle herumbewegen, es soll ja als Einheitsgefühl auch deren sachliche Identität verbürgen. Daß aber der Schwerpunkt des empirischen Lebens in die sinnlichen Gefühle fällt, beweist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl selbst. Wir als gespaltenes Dasein, als gegensätzliche und beschränkte Ichs fühlen die Einheit dieses unseres getrennten Seins und seine Allgemeinheit immer nur als Abhängigkeit. Beide Reihen fallen also thatsächlich auseinander. So wenig wie Schleiermacher die Welt in Gott erklärt hat, so wenig kann er einen lebendigen Zusammenhang zwischen den Weltgefühlen und dem Gottesgefühl herstellen. Das beweist unter Anderm die rein formale Scheidung beider Größen. Die sinnlichen Gefühle sollen Mischung von Freiheit und Abhängigkeit, die religiösen absolut nur Abhängigkeit bedeuten. Subject beider Gefühlsreihen ist das Ich, aber das Einemal in Beziehung auf das Einzelne und Gegensätzliche, das Anderemal auf das Allgemeine, Eine. Aber gerade

¹⁾ Schleiermacher schwankt freilich zwischen der Definition Gottes als absoluter Thätigkeit, der dann das Subject fehlte, und als absoluten Seins, von dem der Uebergang in das gegensätzliche active Weltleben fehlt. Aber die letztere Ansicht schlägt doch überall durch und gestattet gar keine andere Erklärung des Verhältnisses von Gott und Welt als des einheitlichen Wesens zu seiner vielheitlichen Erscheinung.

dieses empirische Ich, welches den lebendigen Einigungspunkt des Seins und des Soseins, Gottes und der Welt abgeben soll, war uns ja früher schon ein deutlicher Beweis der Unfähigkeit der Schleiermacherschen Psychologie, die Einheit des Selbstbewußtseins zu begreifen, die Selbstständigkeit des Geistigen und in ihm dem menschlichen Leben einen höheren Werth und eine freie Causalität zu retten.

Auch für die Dogmatik bleibt das Wesen der Religion und die höchste Stufe der Entwicklung des menschlichen Lebens das den sinnlichen und gegensätzlichen Gefühlen als beharrliche absolute Einheit zu Grunde liegende schlechthinige Abhängigkeitsgefühl. So wird denn auch die Seligkeit des Endlichen von ihr in der unveränderlichen Gleichheit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls gefunden. Alle Activität des Lebens fällt in das Denken und Wollen ¹⁾, das Gefühl mißt nur deren Resultate an der Einheit des unserm besonderen Sein zu Grunde liegenden allgemeinen Seins. Aus dem Unbewußten durch das Bewußte zum Bewußtlosen, das ist der Gang der menschlichen Entwicklung. Hier kann man nun das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl entweder als Resultat des die Gegensätze aufdeckenden und einigenden Denkprocesses verstehen, oder aber richtiger als den Ausdruck des von Anfang an unser besonderes Leben verallgemeinernden absoluten Seins, das uns durch das Denken als der Kern unseres Lebens zum Bewußtsein gebracht wird ²⁾. Nicht der Philosoph macht den Frommen, er sagt diesem nur, was er ursprünglich ist. Allein so sehr sich Schleiermacher dagegen verwahrt, die Frömmigkeit nach dem Maß ihres Wissens zu schätzen, so wenig kann er es hindern, daß der Fetischismus und Monotheismus nur durch den Grad der entwickelten intellectuellen Weltbildung sich unterscheiden, so sicher ist ihm das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl von der Kenntniß der Totalität der Welt abhängig. Die Einheit, das Sein ist hier wie dort qualitativ dasselbe, aber der Monotheist bezieht seine Abhängigkeit auf eine unendliche Einheit, während sie der Fetischdiener auf eine beschränkte bezieht; deshalb ist der erstere frömmere als der zweite.

Werfen wir zum Schluß noch einen Blick auf die Stellung der Dogmatik zu den positiven Religionen, insbesondere zur christlichen, um uns vollends zu überzeugen, daß ihr einziger Werth in die reinere oder unreinere Entwicklung des schlechthinigen Abhängigkeits-

¹⁾ Obwohl beide mit Rücksicht auf ihre Stellung zum Sein auch in den Gegensatz von Aktivität und Passivität treten. — ²⁾ Psychol. S. 547. 548.

gefühls gelegt werde und dieses also nach Inhalt und Form unverändert durch die gesammte Schleiermachersche Wissenschaft sich hindurchzieht. Diese Entwicklung ist freilich von vornherein beschränkt durch die Lehre von der absoluten Unveränderlichkeit des religiösen Grundgefühls. Darnach haben wir denn auch die Eintheilung der Religionen nach Stufen und Arten (Glaubensl. S. 7) zu bemessen. Es läßt sich nach dem Obigen eigentlich nur von einer determinirenden Expansion des von dem Einzelnen als absolute Abhängigkeit erlebten Seinsgefühls reden. Je nach dem engeren oder weiteren Rahmen, in dem wir die Determination des Seins als Einzelne, als Menschen oder als Welt erleben, tritt der absolute Charakter der bedingenden Causalität reiner hervor, wenn Gott zuerst als Fetisch, als Mensch, als eine Vielheit von Einzelwesen, auf welche alle eine Reaction möglich ist, oder als Sein, das uns so gewiß absolut determinirt, als es unser Wesen ist, gedacht wird. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl entwickelt sich also nicht, es zwingt nur durch den in ihm gelegenen Alleinheitsimpuls, die activen Functionen des Selbstbewußtseins zum Weltbewußtsein und die subjective Identität zur universellen des gesammten Seins zu erweitern. Je nachdem der Culturstandpunkt der Menschheit ihren Blick über die Totalität des Seins erweitert, kann man von Stufen nicht in der Entwicklung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, sondern vielmehr des dieses umgebenden Weltgefühls reden, welches dann allerdings das erstere, wie schon gesagt, in einen engeren oder weiteren Rahmen einfaßt. Diese Stufen der Entwicklung des Weltbewußtseins, welche das Gottesbewußtsein zu seiner absoluten Reinheit führen, kommen aber gleichzeitig in der Geschichte vor und können demnach auch als Arten betrachtet werden.

Im Fetischismus gründet sich die Religion auf das thierische Bewußtsein. Objectives und subjectives Bewußtsein, Sein und Denken sind hier noch ungeschieden; die Abhängigkeit wird auf einen einzelnen Gegenstand von dem Menschen bezogen, der von der Welt nichts erfährt als sich selbst. Auf der polytheistischen Stufe ist wohl das Selbstbewußtsein zum Weltbewußtsein erweitert, aber diese Erweiterung ist noch nicht von der Einheit der Gegensätze durchdrungen, die Gegensätze in der Welt werden auf Gegensätze in Gott zurückgeführt; es kommt auch hier nur zu einer Abhängigkeit des getheilten Vielen von dem getheilten Einen. Erst wo das höhere Selbstbewußtsein in seiner Differenz von den niederen entwickelt ist, erst wo wir uns in der Totalität eins mit der Totalität fühlen, suchen wir für

alles gemeinsame Leben ein einheitliches, unendliches, Alles producirendes Leben als seine absolute einheitliche Ursache. Wo das höhere Bewußtsein nicht klar von dem sinnlichen geschieden ist, da wird „das Mitgesetzte“ im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl immer nach Art eines Einzelwesens oder vieler Einzelwesen, nicht aber als Allwesen empfunden ¹⁾).

So kennt auch die Dogmatik nur einen Weg zum Gottesbewußtsein: den der quantitativen Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Seinbewußtsein, und daß sie nur diesen kennt und einseitig betritt, liegt ebenso sehr in ihrem wissenschaftlichen Einheitsinteresse, wie in dem wesentlich diesem entnommenen dogmatischen Einheitsgedanken. Denn was unser Sein zum unendlichen Sein erweitert, das ist eben die ursprüngliche Identität von Sein und Bewußtsein, die in uns liegt und von uns aus sich über die ganze Welt ausdehnt. Diese Einseitigkeit der Schleiermacherschen Religionsauffassung läßt ihn z. B. nicht erkennen, wie das Wesen des jüdischen Monotheismus durchaus nicht in dem Gedanken eines Gottes, sondern des heiligen Gottes liegt, auf welchen die Israeliten die qualitative Bestimmtheit des Gewissens durch das Heilige als das allein Werthvolle und Seinsollende geführt hat.

Dem Stufenunterschied des Monotheismus und Polytheismus entspricht nun nach Schleiermacher der Artunterschied der teleologischen und ästhetischen Frömmigkeit. Nicht als ob die Frömmigkeit selbst hier und dort eine andere wäre, sie ist überall dieselbe, aber je nachdem sie sich mehr mit den geselligen oder den Naturgefühlen verbindet, erscheint sie in verschiedener Form. Die schlechthinige Abhängigkeit kann nämlich auf der einen Seite energischer auf Activität tendiren, während sie auf der andern in der Passivität des Gefühls verharret. Diese Differenz liegt nicht in ihr selbst, sondern in dem verschieden angeregten Temperament. Es ist „die Stellung in der Gesamtheit des Seins, die zur Thätigkeit auffordert“. Freilich scheint es, als ob diese Differenz nur auf der höchsten Entwicklungsstufe des Religiösen Geltung habe. Denn daß das Abhängigkeitsgefühl auf äußere Reize hin, die seine Einheit stören, zum Impuls werde, der in Denken und Wollen die Einheit unseres Seins mit der Welt herstellt, ist doch nur da denkbar, wo eben das eine Sein als unser eigentlichstes determinirendes Wesen verstanden ist. Andererseits sollen

¹⁾ Vergl. hierzu Psychol. S. 450. 460. 520. 522. 546.

aber die polytheistischen Religionen das ästhetische Wohlgefallen an der vollzogenen ruhenden Gefühlseinheit besonders begünstigen, während sie doch früher als untergeordnete Stufe dem Monotheismus gegenübertraten. Weiter ist nicht abzusehen, wie der Polytheismus, der sich am Einzelnen der absoluten Abhängigkeit betrußt wird, weniger activ — denn darauf läuft ja doch das Teleologische hinaus — sein soll wie die zu absoluter Resignation verurtheilenden Formen des indischen und muhammedanischen Monotheismus. Im Gegentheil sollte Schleiermacher den Polytheismus ganz eigentlich als Ort der religiösen Activität auffassen, da ihm ja alle Entwicklung, alle Thätigkeit am Gegensatz und an dem contrastirenden Einzelnen haftet. Allein der polytheistischen Frömmigkeit fehlt die auf Einheit gerichtete und in diesem Sinn eigentlich teleologische Thätigkeit, sowie ihm die religiöse Passivität nicht in der Ergebung alles Einzelnen in das Ganze, sondern in der Erscheinung des Ganzen im Einzelnen liegt. So richtig es nun auch ist, daß diese Differenz sich im menschlichen Charakter vorfindet, so falsch ist es, auf sie zwei verschiedene Arten der Frömmigkeit zu gründen, nämlich vom Schleiermacherschen Religionsbegriff aus. Es ist nicht einzusehen, wie das Ergreifen der höchsten Einheit in der Totalität mehr Impuls zur Action gebe als das Anschauen derselben in der Einzelgestaltung. Die Einheit ist beidemal dieselbe, ebenso die Abhängigkeit; die Frömmigkeit bleibt also hier wie dort unverändert dieselbe. Es wäre viel eher einzusehen, wenn Schleiermacher auf dieser Stufe der religiösen Entwicklung sich auf das ästhetische Wohlgefallen an der in der Totalität des Seins empfundenen absoluten Determination als Ausdruck der höchsten Entwicklungsstufe zurückzöge, da ja die teleologische Bewegung, welche die subjective Einheit in der Welt durchsetzt, bereits zu Resultaten geführt haben muß, soll die absolute Einheit empfunden werden.

Jeder Anfang einer Lebensbewegung kommt ja von außen, von der Welt. Sobald nun diese Reize das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zur Reaction auffordern, haben wir das Wesen der teleologischen Religiosität. Allein das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl kann überhaupt keine Bewegung ausführen; nur das hinter ihm liegende eine Sein kann die gegensätzlichen vielen Reize der Welt überwinden und in die zu erweiternde Einheit des subjectiven Lebens aufnehmen. Das Ich ist ja nur der Brennpunkt, in dem die Strahlen des absoluten und endlichen Seins zusammentreffen. Es selbst kann gar nicht in ihr Spiel eingreifen, es ist die Macht der absoluten Einheit,

die auf dem Boden des subjectiven Lebens die gegensätzliche Welt überwindet. Dieser Kampf ist nun das Teleologische, seine siegreiche Beendigung das Aesthetische in der Frömmigkeit. Und da es nie eine absolute Seligkeit giebt, sondern immer nur ein Schwanken zwischen Seligkeit und Unseligkeit, je nachdem Gott oder Welt, der Widerspruch oder die Lösung in uns dominiren, so scheinen beide Arten der Frömmigkeit stets nur zusammen und in demselben Subject vorzukommen, und es ist nur das feuriger oder kälter gemischte Temperament, welches die teleologische Activität oder die absolute Passivität vorwiegen läßt. Wie die sinnlichen Gefühle überhaupt das schlechthinige Seinsgefühl erregen sollen, ist gar nicht einzusehen. Es kann hier höchstens von einem Erscheinen der Einheit in der Vielheit geredet werden, und daß dieselbe als dominirende Größe erscheint, liegt nicht in der Lebenskraft dieses leeren Begriffs, sondern in dem dogmatischen Vorurtheil Schleiermachers, daß alles Sein dem Wesen nach eines sei und alle Weltentwicklung darum in der Herstellung der ursprünglichen Einheit aufgehen müsse. Was darin aber für Action und für Teleologie liegen soll, daß das pure Sein das Sosein in sich verschlinge, verstehen wir nicht. An diesem Punkte ist es nun auch deutlich, wie Schleiermacher, weil ihm der Geist nichts ist als zur Mitwirkung bestimmter Durchgangspunkt des einen Seins, doch beide Formen nicht auseinander halten kann. Die ästhetische Frömmigkeit soll nämlich darin ihr Wesen haben, daß sie jeden Thätigkeitszustand als Ergebnis der Gesamtwirkung des Seins erfährt. Sie verhält sich also ganz einfach zur teleologischen wie der Erfolg zur Ursache, wie die Ruhe zur Bewegung. Der einzige reale Unterschied, welcher beide Arten von Frömmigkeit durch das verschieden bestimmte Temperament auseinander hält, ist der, daß die ästhetische Frömmigkeit an der Bedingtheit der Einzelgestalt durch das Ganze festhält, während die teleologische die Bedingtheit der Totalität des vielen Seins durch das eine Sein erfäßt. Allein da das Subject der Ort ist, an dem die allgemeine Abhängigkeit gefühlt werden soll, so hat auch die teleologische Frömmigkeit das Ganze nur am Einzelnen. Die Activität liegt nicht in ihr selbst, sie ist vielmehr Resultat des die subjective Bedingtheit über die ganze Welt ausdehnenden objectiven Bewußtseins. Und so kämen wir auf das Denken als die einzige Function der Frömmigkeit. Für Schleiermacher fällt aber, wie früher nachgewiesen wurde, die Hauptdifferenz zwischen monotheistischer und polytheistischer Frömmigkeit vielmehr auf die Seite, daß die erstere, weil sie das Bedin-

gende als das unendliche eine Sein versteht, allein zu einem wahrhaft absoluten Charakter kommt, während die andere, weil sie das Absolute als Einzelwesen auffaßt, das eine Reaction zuläßt, auch zu keiner absoluten Abhängigkeit kommt. Wenn aber der absolute Charakter der Abhängigkeit an der unendlichen Einheit des Seins hängt, so liegt auf der Hand, wie Schleiermacher consequent nur dem indischen Monothetismus und nicht dem an dem Persönlichen, Einzelnen haftenden christlichen die Erzeugung absoluter Abhängigkeit als höchster religiöser Entwicklungsstufe zuschreiben dürfte.

Die ästhetische Frömmigkeit des Polytheismus erfaßt das Ganze, die Einheit nur im Einzelnen; im Monothetismus dagegen wirkt sich die absolute Einheitsstendenz aus und ergreift in der unendlichen Totalität die unendliche Einheit. Wir sehen somit auch in der Dogmatik sowohl die Art- wie die Werthunterschiede in der Religion sich allein nach dem dogmatischen Gedanken der unendlichen Einheit als des Wesens alles Seins bemessen, ein Gedanke, dessen einseitiger Durchführung die Psychologie keine ausreichende Erfahrungsbasis geben konnte und den eben darum die Dialektik auf diese die Wirklichkeit tyrannisirende Spitze getrieben hat, in der sie ihn der Dogmatik übergiebt ¹⁾.

Wenn nun aber die Erklärung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls der Dogmatik dasselbe unverändert aus der philosophischen Untersuchung herüber nimmt und andererseits ihre einzige Aufgabe darin erkennt, mit seinem „Inhalt“ sein Woher näher zu bestimmen, so ist schon von hier aus wahrscheinlich, daß nicht das historische Christenthum das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, sondern dieses vielmehr das erstere modificiren werde, selbstverständlich im ebenso guten Glauben an das Recht dieser philosophischen Correctur, wie früher die Weltwirklichkeit und das Leben des Geistes durch die absolute Einheitsidee gemäßigelt wurden. — Dies soll uns vollends ein flüchtiger Blick auf die Definition des Christenthums und in die Gotteslehre der Glaubenslehre bestätigen.

Das Christenthum ist Schleiermacher in erster Linie weder Taufe mit dem heiligen Gottesgeist, noch Erlösung im Sinne der neutestamentlichen *σωτηρία*, sondern im Sinne der Befreiung, Befreiung nämlich von den Hemmnissen, welche das Gottesbewußtsein weder

¹⁾ Vergl. die entsprechenden Erörterungen über die Psychologie und Dialektik, ferner die angeführten Aufsätze des Verfassers über die Schleiermachersche Gotteslehre.

rein noch lebendig hervortreten lassen und von den Schwierigkeiten, mit welchen seine dominirende Einigung mit dem sinnlichen Selbstbewußtsein verbunden war. Die Lage des Gebundenseins des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls — denn um seine Befreiung handelt es sich bei der Erlösung — setzt das Dominiren des sinnlichen (getheilten und einzelnen, vrgl. oben) Selbstbewußtseins voraus, aber auch das Vorhandensein des höheren Bewußtseins, nur ohne die der Einheit zukommende absolut dominirende Stellung (§. 11, 2).

Der Zustand der Erlösungsbedürftigkeit wird demgemäß durch die untergeordneten Entwicklungsstufen des thierischen und sinnlichen Selbstbewußtseins genau wie in der Psychologie beschrieben. Die Befreiung des höheren Selbstbewußtseins, das bereits früher nach seiner Identität mit dem Gottesbewußtsein erklärt worden ist, — das erlösende Werk Christi — meint demgemäß keineswegs eine reale Umschaffung des niederen Selbstbewußtseins, sondern nur eine Entwicklung desselben in das höhere, die Herstellung der diesem gebührenden dominirenden Stellung. Diese war früher als eine Erweiterung des Selbstbewußtseins in das Weltbewußtsein unter dem Impuls des den Kern unseres Lebens bildenden Seins beschrieben worden, deren Resultat im Subject sich zu dem Gefühl einer absoluten Abhängigkeit alles Vielen von einem einzigen unendlichen Sein gestaltete. Weil das Christenthum diese höchste Entwicklungsstufe des subjectiven Lebens darstellen soll, so verhalten sich alle anderen Religionen zu ihm als Vorstufen, die in ihm ihre Vollendung suchen. Da nun die Dogmatik auf das Woher der schlechthinigen Abhängigkeit keine andere Antwort giebt als die Dialektik, so darf nicht erwartet werden, daß sie das Wie und Was derselben anders erkläre ¹⁾. Der geschichtliche Eintritt der Erlösung ist freilich mit dem Leben Jesu geschehen und es ist deshalb aller christlichen Frömmigkeit eigenthümlich ihre Erlösung auf Christus zu beziehen. Schleiermacher kann die Erlösung durchaus nicht aus dem Lebenskreis des Geschlechtes oder Volks verstehen, in dem sie zuerst ans Licht getreten ist. Sie gehört zu den Anfangspunkten, die eine neue Entwicklungsphase bezeichnen. Dieselben sind immer bedingt durch das Vorhandene, in

¹⁾ Wir haben früher darauf hingewiesen, mit wie viel Grund Schleiermacher eine Bestimmung der Gottesidee im Sinne des Geistigen zugemuthet werden darf. Der Geist, die Vernunft, ist nur die auf Einheit tendirende Activität des einen Seins, die Materie (ethische wie physische) ihr Gegenstand und die widersprechende Verwirklichung des einen Seins im Vielen.

das sie eintreten, aber sie können immer nur aus dem größeren Umkreis des Geschlechts, in letzter Instanz als aus dem allgemeinen Lebensquell befruchtet, d. h. als Offenbarungen, verstanden werden. Die Offenbarung in Jesu ist aber deshalb vollendet und ewig, weil sie eine ganz allgemeine, an Zeit und Ort nicht gebundene ist. Weil nun die Allen gemeinsame Vernunft diese Erlösung nicht vollzogen hat, sondern nur die Vernunft Jesu, so ist dieselbe übernatürlich. Allein da der göttliche Geist in Jesu als die höchste Steigerung der menschlichen Vernunft verstanden werden kann und in dem Erlösungsbedürftigen auf gewisse Weise, d. h. als Anlage, als Einheitstrieb, die Erlösung gesetzt ist, ehe sie zu ihrer vollkommenen Auswirkung kommt, so ist die Erlösung auch etwas Natürliches. Uebernatürlich ist uns aber die ganze Innenseite des Lebens, natürlich seine gesetzmäßige Erscheinung. Nur sofern das Christenthum wesentlich ein unmittelbares inneres Leben (schlechthinige Abhängigkeit) ist, ist es „wie alles erfahrungsmäßig Gegebene“ übervernünftig. Die Thatfachen können wir nur erkennen, nie begreifen.

Als höchste Stufe des unter dem absoluten Einheitsimpuls stehenden Selbstbewußtseins ist das Christenthum Vollendung der Religion; Offenbarung ist die Erlösung, sofern in ihr das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als eine bis dahin latente Größe ursprünglich, d. h. als innere Thatfache, in die Wirklichkeit tritt. Diese Erlösung ist ein ewiger Act, sofern die absolute Abhängigkeit die als Thatfache stets vorhandene allgemeine Bedingtheit des Endlichen durch das Unendliche bezeichnet, eine zeitliche That, sofern sie nur im Menschen und nur nach Ueberwindung der Gegensätze zum wirklichen Leben wird. Im Vergleich zu den übrigen Religionen — der stärkste Beweis für die Richtigkeit unserer Ausführungen — ist das Christenthum Art, insofern und weil es die höchste Stufe des Selbstbewußtseins darstellt. Denn während in allen übrigen Religionen Lehre und Cultus den Mittelpunkt bilden, ist es im Christenthum die Erlösung, d. h. das frei gewordene schlechthinige Abhängigkeitsgefühl selbst. Daß dieses nur in Christus rein und zuerst hervorgetreten ist, ist eben historische Thatfache, die uns beweist, daß im gesetzmäßigen Weltlauf das punctuelle Hervortreten der höheren Momente ursprünglich und planmäßig mit eingeschlossen ist.

An der Erlösung nimmt der Mensch durch den Glauben Theil. Glaube ist aber nichts Anderes als erhöhtes Gemeinschaftsleben mit Christus. Wie der Glaube an Gott nichts Anderes ist als die Ge-

wisheit über das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, als durch ein außer uns gesetztes Wesen causirt und bedingt, so ist der Glaube an Christus nicht ohne eine, wenn auch graduell noch so geringe, Gewisheit über den Zustand der Erlösung, als durch ihn bewirkt. Christus ist hier gewissermaßen als Mittelursache zu denken, in der das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zuerst durchbricht und somit sein unter der religiösen Bedingtheit stehendes Leben zu dem göttlichen Reizmittel macht, welches das in uns schlummernde Abhängigkeitsgefühl weckt und zu seiner dominirenden Vollendung bringt. Nur das Gefühl der Abhängigkeit — und nur in diesem Sinn giebt es eine Glaubensabhängigkeit von Christo — nicht die absolute Abhängigkeit selbst, die ja nie durch ein Einzelnes, sondern nur durch das Unendliche selbst bewirkt wird, wirkt der Erlöser in uns. Weil aber das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nur in ihm rein und dominirend war, so ist der Glaube, der durch den Contact mit seiner Person, Frömmigkeit sich erregen und stärken läßt, so ist die Lebensgemeinschaft mit Christus Mittelpunkt der christlichen Religion. So wird die christliche Lehre Glaubensbeschreibung, die Predigt Erfahrungszugniß, der in Christo gegebene urbildliche Anfang der höchsten Entwicklungsstufe der menschlichen Natur gründet eine Kirche von Gläubigen, die durch den Geist Jesu in die Tugend und Seligkeit der schlechthinigen Abhängigkeit ihr Leben verklären wollen ¹⁾).

Haben wir früher darauf hingewiesen, wie die schlechthinige Abhängigkeit als endliche Erscheinung des absoluten Seins sich ganz unfähig erweist, den Weltdingen eine selbständige Stellung zu geben, dem Zweck der Einzelgestaltung, der materiellen Differenz des Geistigen vom Physischen und damit der freien und activen Stellung der Menschen gerecht zu werden, so tritt namentlich das Letztere sehr deutlich hervor in dem mißlungenen Versuch, die Person Jesu, diese Fülle des heiligen Geistes, gleichfalls unter der Kategorie des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls zu begreifen. So wenig die Erlösung einen neuen, qualitativ bestimmten Geist in die Welt bringt, so wenig ist sie eine persönliche That Jesu. Sie ist die That des absoluten Seins, welches an diesem Ort seine absolute Determination zuerst geltend gemacht haben soll. Schleiermacher wird Christus immer nur als Wirkung Gottes verstehen können, aber da ihm sowohl für Gott als für den menschlichen Geist eine qualitative Bestimmtheit fehlt, da ihm die Frömmigkeit demgemäß auch nur die absolute

¹⁾ Glaubensl. I. S. 67 ff. II. S. 29 ff. 165. ff. 202 ff. 280 ff.

Form, in welcher sich der Inhalt der sinnlichen Welt zur Darstellung bringen muß, ist, so ist es nicht die qualitative Heiligkeit und die Macht eines absolut geheiligten Willens, die Christus von uns trennt und für uns zum Erlöser macht, sondern die Absolutheit seines Abhängigkeitsgefühls und die schlechthinige Determination seiner Lebensbewegungen durch das eine absolute Sein. Daß Schleiermacher dennoch eine zutreffende Erklärung des Christenthums im Obigen gegeben zu haben glauben konnte, ist uns, die wir die durchgängige dogmatische Bedingtheit seiner gesamten Wissenschaft durch die apriorische Einheitsidee erkannt haben, kein Räthsel mehr.

Daß es sich bei der christlichen Glaubenslehre um nichts Anderes handele als um die Beschreibung des Inhalts des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, wie dasselbe, von Christus in den Gläubigen erregt, ihr Leben unter die absolute Determination des in ihm offenbaren Gottes stellt, erklärt ausdrücklich der an der Spitze der Dogmatik stehende §. 32. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist die einzige Weise, wie das eigene Sein im Allgemeinen und das unendliche Sein Gottes im endlichen Selbstbewußtsein eins sein können. Eine Beziehung dieses Gefühls auf Christus ohne gleichzeitiges Gottesbewußtsein wäre ebenso unchristlich wie unförmig. Unchristlich, weil Christus selbst nur der Weg zum Vater sein will. Unförmig, weil die Abhängigkeit nur dann eine absolute ist, wenn sie auf das unendliche eine Sein und nicht auf eine endliche gegensätzliche Einzelperson bezogen wird. Die Person Jesu bedeutet eben nicht mehr und nicht minder als das urbildliche Anregungsmittel des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, weil sie das verwirklichte Ideal des wahrhaft menschlichen, d. h. absolut durch Gott determinirten, Lebens ist. Auch hier erhellt wieder sowohl die Richtigkeit unserer Erklärung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls wie dessen Identität in der philosophischen und theologischen Wissenschaft Schleiermachers. Das einfache Abhängigkeitsgefühl als Charakteristikum alles Einzelnen, das nicht ohne das Andere leben kann, erweitert sich mit Hilfe des Intellects zum Gefühl der Abhängigkeit der Totalität des Einzelnen, zum allgemeinen Abhängigkeitsgefühl, und die Philosophie Schleiermachers oder auch seine philosophische Dogmatik, welche die Totalität der Weltgegensätze nur aus einer gemeinsamen Ursache abzuleiten gestattet und diese Ableitung, so wie sie die Gegensätze nur als formale versteht, zu einer physischen Determination des Soseins durch das Sein gestalten muß, bringt in die allgemeine Abhängigkeit den absoluten

Charakter, indem sie dieselbe als die Determination der Erscheinung durch ihr Wesen verstehen lehrt. Eine Beziehung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls auf die Welt wäre somit ein pures Mißverständniß. Die Welt als Vielheit des erscheinenden Seins ist ja die Trägerin der absoluten Abhängigkeit, Gott als Einheit des wesenhaften einen Seins ihre Ursache und ihr Inhalt. Diesem einen Sein gegenüber giebt es so wenig Freiheitsgefühl, als die Welt unendliches, eines Sein ist. Der Grund der Abhängigkeit ist auf der Weltseite das Viele, das Gegensätzliche; auf Gottes Seite ist freilich für diese Erscheinungswelt kein Entstehungs-, sondern höchstens ein Entschuldigungsgrund zu suchen, aber wenn man einmal die Welt mit dem Begriff Vielheit und Gott mit dem andern Einheit erklärt glaubt, so ist es ebenso natürlich, die Welt durch Gott absolut determinirt sein zu lassen, als die Zahlen durch Verdoppelung der Einzahl entstanden zu denken.

Charakteristisch ist noch die Erklärung, es sei unmöglich, die Existenz Gottes zu beweisen, charakteristisch nämlich durch ihre Motivirung. Ein solcher Beweis würde ein objectives Gottesbewußtsein veranlassen. Das Gottesbewußtsein ist und kann aber für Schleiermacher nur auf der subjectiven Seite liegen, wir können nur um den Gott in uns wissen und von da aus in der Welt, weil es außer dem keinen giebt. Die Unbeweisbarkeit und die Unerkennbarkeit Gottes ergiebt sich da mit Nothwendigkeit, wo eine physische Determination das eine Sein dem vielen Sein als sein eigentlichstes transcendentes Wesen zusichert. So erklärt sich denn auch der Trugschluß: wäre Gott uns nicht unmittelbar gewiß, so wäre das unmittelbar Gewisse, aus dem er bewiesen würde, Gott, nur aus der vorausgesetzten wesenhaften Identität von Gott und Ich, von Gott und Welt, sofern das Determinirende, das Bestimmende in Ich und Welt, das Sein, als Einheit seiner erscheinenden Differenzen, Gott ist. Ist dies Verhältniß von Welt und Gott, welches beide Größen der Erscheinung nach, d. h. für das Denken, als zwei, dem Wesen nach, d. h. für das Gefühl, als eine Lebensgröße hinstellt, eine Thatsache, deren wir uns wie alles Thatfächlichen unmittelbar versichern, so hat dann das obige Wort sein formales Recht, sofern es nur ausdrückt, daß eine unmittelbar erfahrene Thatsache nicht von dem Beweis abhängt, ja überhaupt nicht bewiesen, sondern eben nur erfahren werden kann (Glücksf. S. 33.).

Wir schließen mit einem Ausblick auf die Gestaltung der Dogmatik. So wie früher erklärt wurde, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl

werde nur zugleich mit und in den sinnlichen Gefühlen erfahren, so hat auch die Glaubenslehre nur ein Gottesgefühl im Weltgefühl. Der Grund bleibt unverändert derselbe: so gewiß das Sein nur in dem Sosein zur Wirklichkeit kommt, so gewiß haben wir das Gefühl: wir sind, nur mit dem Andern zugleich: wir sind etwas. Die Welt giebt dem Selbstbewußtsein den Inhalt und somit dem schlechtthinigen Abhängigkeitsgefühl Farbe, dieses giebt diesem mannichfaltigen Inhalt mit uns selbst, mit seiner Einheit, seine absolute Existenzform. Wie sich das viele Sein zu dem einen Sein, wie sich Gott zur Welt verhalte, das spiegelt sich in dem Brennpunkt von Gott und Welt, dem religiösen Abhängigkeitsgefühl, ab, aber stets nur so, daß die Voraussetzung stehen bleibt: im Grund ist alles Sein nur eines, folglich ist das Viele durch die causirende Einheit absolut bedingt. Wir gestehen gern zu, daß der Formalismus, in dem die Schleiermachersche Wissenschaft verläuft, von der positiven Gestalt der christlichen Religion einigermaßen alterirt wird, daß Schleiermacher überall in der Glaubenslehre viel weniger zum Ausdruck bringt, als in ihm lebt, daß namentlich seine Christologie eine Dase in der Haide seiner Gotteslehre bildet, allein die letztere selbst überschreitet er auch nicht in den Erklärungen der qualitativen Eigenschaften Gottes, der Heiligkeit und Liebe, worauf wir später genauer einzugehen uns vorbehalten. Das psychologische und dialektische Maß und die Identität der Gottesidee wie der Auffassung der religiösen Anlage und Entwicklung erhellt für sämtliche grundlegende Werke des scharfsinnigen Denkers schon aus der Vergleichung von Glaubenslehre I. §. 7—9 mit Dialektik §. 183—188 und Psychologie S. 211—216. ¹⁾

Versuchen wir zum Schluß unsere Erklärung und Beurtheilung des Schleiermacherschen Religionsbegriffs in einigen Thesen zu einem möglichst präcisen Ausdruck zu bringen.

1. Die erfahrungsmäßige Genesis und der reale Gehalt des schlechtthinigen Abhängigkeitsgefühls ist in dem Satz ausgesprochen: wir sind; über das Sein kommen wir nicht hinaus, im Sein liegt unsere absolute Bestimmtheit.
2. Diese erfahrungsmäßige Grundlage des religiösen Gefühls wird aber sofort alterirt und weiter erklärt unter dem vorwiegenden Einfluß der dogmatischen Einheitsidee. Diese erweitert das menschliche Sein in der Art zum allgemeinen Sein, daß wir uns als Glieder der Totalität und mit dieser eins fühlen. Diese unend-

¹⁾ Vergl. auch philos. Eth. ed. Zweiten S. 56, 46 Anm. 14, 45—48. 22, 75 ff. 91, 50.

liche Ausdehnung des Selbstbewußtseins unter dem mit physischer Nothwendigkeit wirkenden Impuls des einen Seins, das wie den Kern der Welt, so auch unseres Lebens bildet, hebt den endlichen Charakter desselben nicht auf. Wir finden uns auf der religiösen Entwicklungsstufe mit dem unendlich Vielen (der Welt) in dem unendlich Einen (Gott) nur in der Weise, daß wir, die Einzelnen, mitsammt allem Einzelnen durch eine unendliche, Alles überragende, Alles in sich auflösende und begründende Einheit des Seins determinirt sind.

3. Diese Bedingtheit des gegensätzlichen Vielen durch das unendlich Eine ist in dem Maß eine absolute, als Gott und Welt nach Maßgabe des Verhältnisses von Wesen und Erscheinung einander gegenübergestellt werden. Die Erklärung des Abhängigkeitscharakters der Welt wird nämlich so gegeben, daß alle Gegensätze in die Form, das Wesen in die Einheit gelegt wird. So ergibt sich bei logischer und — da die Welt unter der Kategorie der gegensätzlichen Vielheit erklärt wird — empirischer Differenz eine metaphysische und transcendente Einheit von Gott und Welt. Diese letztere bleibt aber in dem Maß absolut durch Gott bestimmt, als die Vielheit bedingt gedacht werden muß durch die Einheit.
4. Schleiermacher hat Recht den religiösen Charakter und zugleich das Charakteristische des menschlichen und endlichen Lebens überhaupt in der Abhängigkeit zu finden, da alle religiösen Phänomene unter dieser Kategorie erklärt werden können. Allein der absolute Charakter des Abhängigkeitsgefühls in der Schleiermacherschen Auffassung ist keine religiöse Erfahrung, sondern Resultat seiner Gottes- und Weltlehre. So gewiß aber die Einheitsidee sich untauglich erweist, den Zweck, die Selbständigkeit und die Vielheit der Welt Dinge, die Differenz von Geist und Stoff nach der materialen Seite zu erklären, die gesammte Weltwirklichkeit vielmehr zu einem logisch bestimmten Bewegungsproceß, dem in dem bloßen oder absoluten Sein Subject und Object nicht gegeben sind, herabdrückt, so gewiß ist auch die Erklärung des religiösen Gefühls als „absoluter“ Abhängigkeit falsch.
5. Der eigentliche Fehler Schleiermachers und die Hauptschuld an dem Formalismus, in dem seine Wissenschaft verläuft, liegt nach unserm Dafürhalten in seiner dogmatisch-apriorischen Einheitsidee. Unter ihrem Einfluß erklärt er die religiöse Abhängigkeit nur auf dem Weg der quantitativen Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Welt- und Seinsbewußtsein

Diese einseitige Methode muß darum durch die Untersuchung der qualitativen Bestimmtheit zuerst des Trägers der Abhängigkeit (Menschengeist und Natur), nach welcher überhaupt erst sowohl die Form als die Ursache derselben (Gott) bestimmt werden kann, ergänzt werden.

6. Ist also im Allgemeinen die Methode einer erfahrungsmäßigen Feststellung und Entwicklung der religiösen Bestimmtheit des Lebens richtig, so ist zu bedauern, daß Schleiermacher sie nicht durchgeführt, sondern die Erfahrung durch die Construction ersetzt hat; so ist das Resultat in dem Maße einseitig zu Gunsten der physischen Einheit und Unendlichkeit Gottes ausgefallen, als die Untersuchungsmethode einseitig den Weg der quantitativen Erweiterung des Selbstbewußtseins unter dem Einfluß der dogmatischen Voraussetzung der Identität aller Gegensätze, besonders auch des Geistes und der Natur, einschlägt.

7. Dem gegenüber muß a) von der Seite des Geistes, als des ersten und einzigen Trägers der Religion, sowohl dieser selbst als Object der göttlichen Determination nach der formalen (Denken, Wollen, Fühlen) und materialen (Motiv und Ideal des Heiligen, Wahren und Schönen) Seite erklärt werden, wie auch erst von hier aus die Art der Abhängigkeit und die Ursache derselben auf dem Wege des Schlusses von der Wirkung auf die Ursache erkannt werden kann;

b) von der Naturseite aus mit dem Zweck jedes Einzelnen und dem Plan des Ganzen die relative Selbstständigkeit nicht nur der Weltform, wie Schleiermacher verfährt, sondern der Welt nach Form und Inhalt anerkannt und somit für beides eine Ursache und zwar eine zwecksetzende, gleichfalls selbständige gesucht werden. Denn die Erklärung der Welt als Erscheinung oder Emanation ihres Wesens vermag weder die durchgängige Zweckmäßigkeit noch auch die Geschöpflichkeit der Welt zu verstehen;

c) eine einheitliche Erklärung der geistigen und physischen Abhängigkeit erst dann für versuchbar behauptet werden, wenn das geistige und physische Gebiet in seiner formalen und materialen Differenz wie Identität genauer verstanden ist. Bis dahin muß festgehalten werden, daß die Dualität des Geistes ihm seine überlegene Stellung gegenüber dem Stoff, und die Herrschaft des Zwecks über die Naturnothwendigkeit und den blinden Zufall dem Geistigen, wie in der Welt, so in ihrer Ursache, Gott, die primäre und causale Stelle sichern.

Anzeige neuer Schriften.

Biblische Theologie.

Geschichte des Volkes Israel vom Anbeginn bis zur Eroberung Mada's im Jahre 72 nach Christus. Von Dr. Ferdinand Hitzig, Kirchenrath und ordentl. Prof. der Theologie zu Heidelberg. In zwei Theilen. Erster Theil: Bis zum Ende der persischen Oberherrschaft. Zweiter Theil: Bis zum Kriege des Titus. Leipzig, Verlag von C. Hirzel, 1869. VIII und 631 S.

Die Geschichte des Volkes Israel bietet der theologischen Forschung, trotz bekannter ausgezeichneten Leistungen, noch hinlänglichen Stoff dar und es ist nicht gut, daß dieselbe nur da lebhafter zu werden anfängt, wo exegetische Fragen zur Besprechung kommen. Selbst die dankenswerthen Darstellungen von Eisenlohr über die Königszeit, von Weber über die ganze Geschichte Israels bieten nur wenig Abweichung von den Geleisen Ewald's. Um so erfreulicher wird die vorliegende Gabe aufzunehmen sein, da sie aus der Feder eines unsrer ersten und tüchtigsten alttestamentlichen Forscher kommt. Auch hier finden wir, wie in den anderen Werken desselben, jene völlige Unabhängigkeit und Originalität der Forschung, von der man überall lernen kann, wäre sie auch in einem geringeren Grade, als es hier der Fall ist, von eminentem Scharffinn und überraschender Combinationsgabe begleitet. Dabei übersieht man gern die Unebenheit der Darstellung, die neben großer Knappheit breite monographische Erörterungen einschließt und sehr treffende Concision mit Bildern grotesken Humors mischt, welche bei dem Leser ein stark abgehärtetes Stilgefühl voraussetzen, wie wenn es S. 83 heißt: „Israel hatte die Idee [des rein geistigen, andre Götter ausschließenden Gottes Jahve] verschluckt wie der Fisch den Hamen; aber sie wurde auch der Hafen, an welchem sich das Volk allemal wieder emporrang.“ — Grade das vorliegende Buch, wenn wir es z. B. mit Ewald vergleichen, zeigt recht deutlich, wie die naive Ansicht nur Lächeln erzeugen kann, die da wähnt, mit der Beseitigung aller und jeder dogmatischen Ueberschätzung der Quellen sei die Aufgabe nahezu gelöst; im Gegentheil, da beginnt sie erst. Je weiter man in der Geschichte zurückgeht, um so unsicherer wird der Schritt, um so reichlicher spricht die Vermuthung auf, die historische Conjectur. Wie verschieden denken sich z. B. so schneidige Forscher wie der verstorbene K. H. Graf und unser Verfasser die Art der Eroberung Mada's! Welche wichtige Rolle fällt dem Namen Simeon dort zu, welche unbedeutende hier! Nur daß man aus diesen unvermeidlichen Dissonanzen kein Zeugniß gegen das Princip der Forschung extrahire, da „die Wahrheit nur Eine“

sei! Denn wo die sogenannte positive Geschichtsschreibung vom einfachen Abschreiben der überlieferten Quelle übergeht zur Ausgleichung der Verschiedenheiten, ja nur zur Erzeugung eines anschaulichen Bildes, da gehen auch bei ihr die Meinungen ebenso oft und ebenso weit auseinander. — Unser Verfasser hat übrigens weislich gethan, die eigentliche Kenntniß der Quellen durchweg vorauszusetzen, auszuschließen, was nur den Hebraisten von Fach interessiren kann, aus der Archäologie und der Geschichte der Literatur nur das Unumgängliche aufzunehmen und ebenso nur dem Einflusse der Religion auf Volksleben und Politik Aufmerksamkeit zu schenken. In der Verflechtung ägyptischer und israelitischer Geschichte hat er sich Freiheit gewahrt und weicht mehrfach von unseren Aegyptologen ab; darüber, daß er von den babylonisch-assyrischen Keilschriften keinen Gebrauch gemacht hat, will er sich bald rechtfertigen. Ergebnisse seiner Textkritik und Exegese sind oft eingestreut; manche derselben erregen unsre lebhafteste Neugierde, wie sie wohl der geistreiche Autor rechtfertigen möchte, wie wenn z. B. Debora keineswegs „Weib des Lapidot“ sein soll, sondern statt dessen etwas wie weiblicher Wundarzt; jene Worte sollen bedeuten (Richt. 4, 4) „kundig heilenden Verbandes“ (S. 112), zumal da die Berufung auf Hiob 12, 5 eine gleich originelle Deutung dieser Stelle involvirt.

Gleicht die Sagenwelt, in welche die Kunde einer Urgeschichte sich gehüllt hat, einer schwer entzifferbaren Hieroglyphe, wie anders, als daß man verschiedene Leseschlüssel versucht! Unser Verfasser versucht es mit der Etymologie; der Abnherrn Geschichte ist nur werthvoll als Spiegelbild der Völkerverhältnisse. Da aber nach S. 80 „semitische Etymologie zu suchen, ein Spiel für Kinder ist“, so bringt uns der Autor gleich im ersten Buche eine fast erdrückende Fülle von unsemitischen Etymologisirungen mit Aegyptisch, Armenisch, Sanskrit und besonders Zend entgegen, man weiß oft nicht recht, ob als bitterm Ernst oder als „Spiel“ für Erwachsene, worauf fast die Untersuchung über die Hyksos (S. 33 ff.) führen könnte. Abgesprengte Glieder des indogermanischen Stammes sollen nämlich Syrien und Palästina früher bevölkert haben; die Amoriter gehören dahin; Jordan bedeutet nämlich im Armenischen „Waldstrom“, und Kinneret ist abzuleiten vom persischen kenar, „Ufer“; „so mag eine Uferstadt und nach ihr der See benannt worden sein“ (S. 24). Daß die Philister Indogermanen sind, die vom Indus her über den Tigris und Euphrat nach Kleinasien wanderten, von da nach Europa gen Thessalien übersetzten, dann nach Kreta und Aegypten und von hier in das kanaanitische Küstenland (S. 38): das wußten wir bereits aus des Verfassers früheren Schriften. Doch ist neu die ägyptische Herleitung des Namens Abraham. Denn obgleich sich der Autor gegen den Inhalt der Genesis fast durchweg ablehnend verhält, so überraschen doch einzelne Bejahungen um so mehr. Abraham soll in Aegypten gewesen sein (Gen. 12); so ist sein Name aus ape, Haupt, Spitze, und römi, Mensch, entstanden, als „Haupt der Menschen“, wobei es nichts verschlägt, daß die Sage mit der größten Bestimmtheit den Stammvater Israels von dem Urvater der Menschheit scharf unterscheidet (S. 42); denn (S. 44) Jeder, der an der Spitze einer neuen Entwicklung stehe, könne als Ideal Mensch gedacht werden, obgleich nun freilich die hebräische Sage dies thatsächlich nicht thut, ein Umstand, gegen den alle apriorische Möglichkeit zu kurz kommt. Und wenn sich auch gar wohl, wie Hilbig zugesteht, ein Kind vom Lächeln benennen läßt, so empfehle sich doch, den Izsak mit dem Irvaku, dem ersten Könige

Njodbja's, den Manus, der Urvater der Menschen, zeugte, zu identificiren. Jakob ist nach dem Aethiopischen „Gesetzesbeobachter“, weil er als folgsam erscheint, Esau mahnt an 'Asi, einen andern Namen für den Drontes. 'Sarai ist nichts Anderes als die Nymphe Saraju, von welcher der Fluß bei Râma's Königsstadt den Namen trägt. Die Ungeschichtlichkeit von Gen. 14 bezeugen u. A. ja auch die Rabbinen, da die 318 Knechte zu dem Einen Elieser zusammenschumpfen, fintelmal der Zahlenwerth dieses Namens grade 318 betragen soll (S. 45), und der Bundesgenosse Abram's, Uner, ist ja kein Eigennamen, sondern nur „Mann“ (*avne*); „ob der Name des andern Eshkol (hebräisch bekanntlich „Traube“) „Mann überhaupt“ bedeuten soll, bleibe unentschieden“ (S. 43). Da weiter das hebräische Wort für sitzen dies auch im Himjaritischen bedeutet, im Nordarabischen aber „einen Satz machen, springen“, da hebräisch shalem gleich ist dem himjar. silâm (Stein), da hier und dort Hadad die Myrthe bedeutet, so — ist Israel nicht aus dem Nordlande, sondern aus dem Südlände, wo die Himjariten saßen, eingewandert, und ähnlich die Phönicier aus Hadbramaut vom persischen Meerbusen. Wenn aber auch Jakob selbst unhistorisch ist, so sind doch seine beiden Weiber Rachel und Lea durchaus nicht mythisch und auch die Geschichtlichkeit mehrerer Söhne Jakob's ist zuzugeben (S. 47), ja sogar die der Geschichte Ruben's 1 Mos. 35, 22. Auch 1 Mos. 34 ist Factum, fällt jedoch in die Zeit der Eroberung Kanaans. Die Zwölfzahl der Stämme ist den Zeichen des Thierkreises entlehnt. — Dies genüge zur dürftigen Characteristik, wie der Verfasser die Urgeschichte behandelt; aus der strömenden Fülle etymologischer Deutungen hoben wir nur das Wenigste heraus. Etliche Forscher (wie Muis in Vemberg) haben wohl mit einer Art Fanatismus das Semitische zur Deutung der griechischen Namen der Urzeit verwendet; man sieht, unser Verfasser übt schwere Vergeltung. Eine kritische Beleuchtung würde den dreifachen Umfang des Gebotenen annehmen müssen; daher genüge nur die zweifelnde Frage, ob etymologische Feldzüge dieser Art in der That historische Gewißheit liefern können. In keinem Falle aber ist die Basis genügend gesichert, nämlich die Einströmung von Ariern in die syrischen Lande, während umgekehrt der bedeutende Einfluß der Semiten auf Iran seiner Zeit durch Spiegel genügend erhärtet ist. Daraus folgt aber der Grundsatz, daß erst die semitische Ableitung der Namen als unmöglich oder unzutreffend aufgewiesen sein muß, ehe man zu anderen Sprachen greift. Und diese Forderung bleibt unentwegt stehen, ganz abgesehen von der Möglichkeit und Richtigkeit der etymologischen Deutungen im Einzelnen.

Auch wo bereits die tiefere Dämmerung der Geschichte zu weichen beginnt, frappiren uns sehr eigenthümliche etymologische Deutungen. Die hebräische Herleitung von moscheh kann nur „Befreier“ bedeuten, ist also Beinamen. Doch verbirgt sich eine gewisse Künstlichkeit schwer; wir vermuthen, moscheh sei Hebraisirung des eigentlichen Urnamens, der einem andern Sprachgebiet angehörte. So weit können wir leicht folgen. Gesezt, der Verf. hätte auf das kopt. moschi hingewiesen, von dem die ägyptischen Erzieher dem jungen Hebräer einen Namen beilegten, der etwa auf „Wanderer, Nomade“ hinausliefe: wir hätten nicht viel entgegenzusetzen. Der Verfasser geht weiter und fragt nach dem Urnamen, welchen dem großen „Befreier“ die Eltern beilegten. Diese wunderlichen Leute hatten bereits ihren ältesten Sohn nach ahar (Sanskrit: Tag) benannt; den zweiten nannten sie — Dieb oder Mäuser (vom sanskrit. mushi, stehlen, daher mushika, die Maus),

weil — später Mose (2 Mos. 12, 35) seinen Volksgenossen anrath, den Aegyptern goldne und silberne Gefäße zu mausen. Der sonst so selbständige Verfasser entgeht ferner nicht der modernen Manie eines umgekehrten Euhemerismus: selbst die jüdischen Hebammen Siphra und Pua (2 Mos. 1, 15) müssen Göttinnen sein. Während er sonst in der Chronologie keineswegs von der bisherigen Tradition stark abweicht, hält er doch die Zahl 430 für bedenklich, aus keinem andern Grunde, als weil 215 (für den Aufenthalt der Väter in Kanaan) verdächtig ist. Wir wähten bisher, der letztere Verdacht finde seine beste Stütze eben darin, daß 430 sich nicht als Erdichtung begreifen läßt. So hören wir auch, daß Jannes und Jambres, die ägyptischen Zauberer, „Leben und Unsterblichkeit“ bedeuten sollen; diese Begriffe „widerstreben“ aber dem Mosaismus, so „widerstrebten“ auch die Zauberer — als ob nicht die Vorstellung des „Lebens“ zu den dominirenden im Mosaismus gehörte! Der Name Israel soll bedeuten den, „welchen Gott durch Gesetz leitet“; Mose habe den (zendischen) Dualismus überwunden, und diese kritische Richtung gegen die „Sinnlichkeit“ erzeugte die Unterscheidung von wahr und falsch, rein und unrein — wie denn überhaupt seine Andeutungen über Religiöses, um mild zu reden, des Schwerverständlichen viel darbieten, besonders über das Wesen des Mosaismus, in dessen Charakteristik die kräftige Naturwüchsigkeit des Stiles durch Reminiscenzen Hegel'scher Kategorieen wie gelähmt erscheint. Die sonst so schlagende Präcision des Ausdrucks bleibt plötzlich aus, wo von „der großen Gottesfurcht“ der Aegypter die Rede ist, die „ihrer Sittlichkeit viel Abbruch gethan“; Autor meint offenbar den wüsten Thiercult in Mendes und Bubastis. — Doch würden sich unsre Bedenken zu weit ausdehnen, wollten wir nur die hauptsächlichsten nennen, nur solche Meinungen, für welche der originelle Verfasser kaum irgendwo Zustimmung finden möchte und die, was wir nachdrücklichst betonen, total abliegen von der kühnen und doch sehr maasvollen, ja oft etwas zu conservativen Art, mit der er sonst die Urkunden kritisch verwerthet. Sehr interessant ist die längere Darlegung über das Verhältniß von Abib und Epiphi (S. 73). Mit richtigem Blicke verlegt der Verfasser den Durchzug durchs Rother Meer an eine Stelle, die jetzt ganz vom Wasser entblößt ist, an die Barre el Gisir. Indem er die Geschichte des Zuges mit der Chronologie vergleicht, ergibt sich ihm das beachtenswerthe Resultat, daß von den genannten 41 Stationen auf die 37 Jahre, von denen nichts berichtet ist, nur 18 entfallen würden. Halten wir nun dies Verzeichniß als historische Basis fest, so ergibt sich aus ihm selbst mit übergroßer Wahrscheinlichkeit, daß der Wüstenzug nur 3—4 Jahre gedauert hat. Gleichwohl scheint es uns irrig, diese Dauer für die Zeit vom Auszuge bis zum Ueberschreiten des Jordan zu nehmen. Denn die Ueberlieferung schlingt sich doch durch alle Berichte mit großer Zähigkeit hindurch, daß ein andres Geschlecht das eigentliche Kanaan eroberte, als das aus Aegypten gezogene, was durch die vierzig Jahre angedeutet werden sollte. Den größten Theil dieser Zeit haben die Israeliten wohl im jenseitigen Lande zugebracht, daher ihr dortiger Aufenthalt auch als ein „Wohnen“ geschildert wird. Wenn daher Hixig dem Mose ein Alter von 84 Jahren zuschreibt, als er starb, so dürfte dies einer von den Punkten sein, wo der strengere Historiker sich seines Urtheils zu enthalten hat; die 120 Jahre ließen sich fast noch besser begründen, ohne daß wir für diese Angabe eintreten möchten. — Natürlich nimmt der Autor eine allmähliche Eroberung

rung des Landes an. Neu ist die Identificirung von Jericho und Ai, da letzteres im Türkischen „Mond“ bedeute und Jere’ho die Mondstadt ist. Freilich liegt auf dem Hügel bei Ai, wie Robinson sah, nur natürliches Steingerölle; aber 15 Minuten davon fand John Forbes (Athenäum vom 12. Februar 1870) in der That alte Trümmer einer Ortschaft mit Brunnen, Cisternen, Töpferwaaren. 1 Mos. 34 soll in diese Zeit der Besitzergreifung fallen, die Erzählung Jos. 10 „vom grimmigsten Hasse wider das Königthum eingegeben sein, wie ihn nur der Druck fremder Obmacht in und nach dem Exil erzeugen konnte“, eine Färbung, bisher unentdeckt geblieben und eines stricteren Nachweises wohl werth. Die Simeoniten sollen bis auf Hiskias „Nomaden ohne Grundbesitz“ geblieben sein. — Die Richterzeit wird sehr anschaulich und treffend characterisirt. Weniger glaublich ist, daß die Juden von den Philistäern „die kretischen Kosmen“ als schoterim herübernahmen und die kretische Mondgottheit Akakallis zum Azazel (Gen. 16) umformten, wobei ein Cultgebrauch der alten Preußen mit Boß und Sündenbekenntniß Wache stehen muß. Dem Fuchse von Carseoli (Ovid. fast. 4, 701 ss.) verlieh man mythisches Bürgerrecht in der Gestalt der simsonischen Schakale (Richt. 15, 4). Aber alle persönliche Wesenheit darf dem humoristischen Nicken Samson deshalb nicht abgesprochen werden (S. 123), den man bekanntlich vielfach in einen Sonnengott und Herakles umsetzen wollte. Wie der Verfasser hier darauf dringt, auch das Unähnliche in der hebräischen Sage ja nicht zu übersehen, so wird er uns den lebhaften Wunsch nicht verargen, er hätte diesen sehr richtigen Grundsatz bei allen seinen zahlreichen Combinationen streng im Auge behalten.

Mit der Zeit des Königthums treten wir in das helle Licht der Geschichte, in welche die Sage nicht mehr dunkle Streifen hineinwirft, wie dies bei ältester Ueberslieferung ganz unvermeidlich ist. Die ungünstige Auffassung Samuel’s (S. 132), welche sehr an die Geschichtsbetrachtung vor siebzig Jahren erinnert, bildet einen eigenthümlichen Contrast zu dem entschiedenen charactervollen Worte der „Selbstanzeige“ im Vorwort zum zweiten Theile: „Zumuthen soll mir Niemand die Umkehr zum Standpunkte meines Aelterahns“; an den Aelterahn erinnert wohl auch die harmonisirende Zweieinsbildung der beiden Berichte über Saul’s Tod (1 Sam. 31, 4. 5. 2 Sam. 1, 9. 10) (dessen tüchtiger, aber schwieriger Character wohl einige Worte der Characteristik verdient hätte) oder wenn er den opfernden Elias (S. 176) die Holzsicht mit flüssigem Naphtha übergießen läßt, damit sie leichter Feuer fange. Um so wohlthuender ist die sehr unbefangene Zeichnung David’s (S. 151 ff.), im Gegensatz zu den Bayle und Reimarus. Sowohl hier als in der Geschichte Salomo’s wird vieles Einzelne anders gestellt, als man es sonst aufzufassen gewohnt ist, aber der Beachtung in hohem Grade werth.

Das vierte Buch schildert die Zeit der Trennung der beiden Königreiche. Hier bewähren sich der feine Blick und die körnige Sprache des Verfassers am glänzendsten. Die Darstellung ist hier sehr correct; eigenthümlich ist ihm hier wohl die aufmerksame Verwerthung der in die Chronik bekanntlich zahlreich eingestreuten, oft sehr wichtigen Notizen von ächt historischem Gepräge. Ahab ist sonder Zweifel richtig gezeichnet; aber das Bild der Jesabel gemahnt doch gar zu sehr an die moderne Mode der Stahr’schen „Rettungen“: geschmückt, sagt die Urkunde, habe sie den siegreichen Jehu empfangen: „hohen Sinnes, wie ihr Ge-

mahl es gewesen, erwartete in festlichem Schmucke und empfing sie den Tod" (S. 181). Das Gesetz des Tobeljahrs soll Josaphat gegen das Uebel der Latifundien gegeben haben (S. 198). Dunkel bleibt, wie 2 Chron. 16 durch 1 Mos. 14, 17, 19, 20, „noch weiter bezeugt" werde (S. 199), nicht minder, wie „die Reibung, erzeugt durch die Vereinigung des besondern Gottes mit dem allgemeinen in der Idee Jahve's, den Funken religiöser Begeisterung" in den großen Propheten, deren Wesen der Verfasser kurz und schön zeichnet, entstanden sein soll (S. 206). Auch macht er wahrscheinlich, daß Athalia eine Tochter Omri's, nicht Ahab's, gewesen. Was er aber (S. 188) über den ephraimitisch-syrischen Krieg giebt, erledigt nicht die obschwebenden Streitfragen, besonders hinsichtlich der Dauer desselben, ebenso wenig die über Sargon und Salmanassar. — Vieles Interessante bietet auch das fünfte Buch, in welchem der Verfall des Königreiches Juda erzählt wird. Ein Exkurs erläutert die gleichzeitige Geschichte Aegyptens. Nicht daß Manasse gefangen nach Babel geführt wurde, laut der Chronik (gegen Graf), sei eine leere Erfindung, höchstens seine Befehrung. Daß der Verfasser dem Einbruche der Skythen eine große Bedeutung beilege, war schon aus seinen Commentaren bekannt. Ausführlich redet er über die Reform unter Josias, einen Versuch, „die Theokratie in einen Priesterstaat" zu verwandeln; entgegen manchen Neueren ist ihm das Deuteronomium die jüngste Urkunde der Gesetzgebung, für deren Abweichungen von den früheren Gesetzen in lichtvoller Weise historischer Untergrund gesucht wird. In der Darstellung des Unterganges von Juda entwickelt der Verfasser sein volles Talent körniger, treffender Erzählung, ungehemmt durch störende bizarre Combinationen oder durch jene kleinen sprachlichen und chronologischen Excurse, welche den Totaleindruck in den anderen Parteen des Buches oft stark trüben. Das sechste Buch, welches die Neugründung der Theokratie erzählt, schließt den ersten Theil. Schon hieraus ersehen wir, daß der Verfasser, entgegen dem sonstigen Verfahren, grade die jüngere Zeit von Alexander dem Großen bis zur Zerstörung Jerusalems mit besonderm Fleiße und mit Ausführlichkeit behandelt hat in weiteren sechs Büchern. Es dünkt uns, als ob grade hier sein historisches Talent zu voller Entfaltung gekommen sei, und wir bedauern, aus der Fülle des Gebotenen nicht Weiteres geben zu können, um unsern Bericht nicht noch mehr auszudehnen. Daß der Verfasser hier modernen Fündlein nicht blindlings folgt, zeigt z. B. seine gewiß richtige Feugnung der Ansicht, daß Titus den Befehl zur Zerstörung des Tempels gegeben habe; denn wenn auch Sulpicius Severus die bekannte Stelle aus Tacitus geschöpft haben sollte, so liegt in ihr doch weder jene Meinung unzweideutig ausgesprochen vor, noch auch bürgt in diesen Dingen der Name des großen Römers für volle Zuverlässigkeit. So viel Eigenthümliches der Verfasser auch bietet, was wir uns kaum aneignen können, nicht trotz, sondern grade wegen unserer vollen Uebereinstimmung mit den Normen heutiger ächter Historik, denen er sich ja auch unterwirft, so bleibt doch noch eine solche Fülle des Anregenden und Thätigen übrig, daß dem Verfasser seitens des theologischen Publicums der aufrichtige Dank für diese neue Gabe mit vollem Rechte gebührt.

Zena.

E. Diestel.

Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel Alten und Neuen Testaments, von W. M. L. de Wette. 1. Th. 8. Ausg. Das Alte Testament. Neu bearbeitet von Dr. Eberhard Schröder. Berlin, G. Reimer, 1869. XXIV und 621 S.

In der allgemeinen Einleitung drückt Hr. Schröder meistens de Wette mit Beigabe von neuen Notizen ab, so ist z. B. §. 6. die neuere Literatur nachgetragen. Eigen sind Hrn. Schröder §. 12—20., von denen §. 12. eine kurze Geschichte der alttestamentlichen Literatur giebt, und §. 13. u. ff. reden von der Sammlung des Kanons und seiner dreifachen Einteilung, in welcher Schr. mit Recht einen Beweis für die allmähliche Bildung desselben findet und dessen endlicher Abschluß wohl nicht viel älter als die erste christliche Zeit ist, da sich die erste sichere Hindeutung auf denselben bei Josephus in der bekannten Stelle der Schrift gegen den Apion findet. §. 18. weist die Ansicht ab, die dreifache Einteilung der Schriften des A. T. beruhe auf einem verschiedenen Glauben an ihre Theopneustie, sondern leitet dieselbe von der allmählichen Entstehung des Kanons ab. Dafür spricht die große Verschiedenheit der Schriften des dritten Theiles, die sich eben nur daraus erklärt, und dann wahrt §. 20. die Berechtigung, von einem alexandrinischen Kanon zu sprechen. In der Geschichte der semitischen Sprachen findet im Ganzen wieder Anschluß an de Wette statt, jedoch im Einzelnen mit zahlreichen Nachträgen und genaueren Bestimmungen nach den neueren Forschungen und Resultaten zur nähern Erkenntniß des Phöniciſchen und §. 43. der assyrisch-babylonischen Sprache in der dritten Gattung der achämenidischen Keilschrift. Genauer folgt der Uebersetzer seinem Vorgänger in der Geschichte und Einteilung der alten Uebersetzungen, wo er bloß Nachträge liefert, §. 51—86., während ihm §. 87—90., die Angabe der neueren Uebersetzungen, eigen sind. Ebenso ist ihm eigen die Geschichte der Auslegung des A. T., §. 91—97., in der Schr. zuerst bei Juden und Christen die allegorische Erklärungsweise, neben der buchstäblichen der Phariseer, als die gewöhnlichere nachweist, dann die Verdienste der Rabbinen des Mittelalters erwähnt, und nachdem er von den Reformatoren und ihrem Streben nach einer möglichst unbefangenen Erkenntniß der heiligen Schrift gesprochen, redet er von der dogmatischen Exegese der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts, geht zuletzt über auf die grammatisch-historisch-theologische Auslegung der neuern Zeit, zeigt, welche Kenntnisse zur gehörigen Erklärung einer Schrift nöthig sind, und ist §. 105. geneigt, den Ursprung der semitischen Schrift, mit Annahme einer Umbildung in die semitische Buchstabenschrift durch Semiten, in Aegypten zu finden. Das über die Einteilung des Textes Gesagte und die Entstehung falscher Lesarten, seine Schicksale vor Schließung des Kanons, über die Masora u. s. w. ist wieder, nur mit Nachträgen der neuern Literatur, nach de Wette gegeben, und ebenso die darauf folgenden §§. über das Ebenmaß der Glieder und den Rhythmus der Hebräer, §. 106—167. Darauf betrachtet Hr. Schr. die historischen Bücher des A. T., die er wie die meisten neueren Forscher hauptsächlich aus zwei größeren Werken bestehen läßt, von denen das eine sich vom Anfang der Genesis bis zum Ende der Bücher der Könige erstreckt, das zweite die Chronik und die Bücher Esra und Nehemia umfaßt. Dieser Ansicht stimmt Rec. im Ganzen bei, denn daß er aus der von Chronik und Esra verschiedenen Art und Weise des Buches Nehemia, worüber meine Einl. S. 166. zu

vergleichen, glaubt schließen zu müssen, das Buch Nehemia sei ein für sich bestehendes Werk, das jedoch immerhin etwa gleichzeitig mit Chronik und Esra seine gegenwärtige Gestalt erhalten habe, ist doch keine wesentliche Verschiedenheit, und es freut den Recensenten, immermehr die enge Verbindung zwischen dem Pentateuch und den übrigen vorerilischen Büchern geschichtlichen Inhalts anerkannt zu sehen, und ebenso kann er auch mit Schrader in Bezug auf die Kritik von Esra und Chronik und den ihr wieder mehr zuerkannten historischen Werth übereinstimmen. Das erste, große, oben erwähnte Werk rührt vom Verfasser des Deuteronomiums her, der eine ältere Schrift, die sich von 1 Mos. 1. bis 1 Kön. 10. erstreckt und zwischen 825—800 v. Chr. geschrieben ist, natürlich mit Ausnahme des später eingeschobenen Deuteronomiums, in sein Werk aufnahm, das Werk des prophetischen Erzählers, gewöhnlich der Jehovist genannt. Dieser schrieb seine Schrift mit Benutzung zweier älteren, von einander unabhängigen Werke, des des annalistischen Erzählers, das sich bis Josua 24, 33. nachweisen läßt und das andere Gelehrte die Elohimquelle oder die Grundschrift des Pentateuchs nennen, verfaßt in der ersten Zeit David's, während er noch zu Hebron regierte, und des des theokratischen Erzählers, das sich bis 1 Kön. 9, 28. erstreckt, bei Anderen der jüngere Elohist, und zwischen 975—950 verfaßt. Für die Zeit des gespaltenen Reiches benutzte der letzte Verfasser theils die Reichsjahrbücher, theils prophetische Aufzeichnungen, schob nach dem vierten Buch Moses sein eigenes Werk, das Deuteronomium, ein und vollendete das Ganze während des Exils. So finden wir in diesem großen Werke nach gewöhnlicher Sprachweise: 1) den Elohisten, 2) den jüngern Elohisten, 3) den prophetischen Erzähler oder Jehovisten und 4) den Deuteronomiker, der im Exil lebte (Schrader §. 223.).

So erfreulich es ist, zu sehen, daß durch die Untersuchungen über den Pentateuch Resultate erreicht wurden, die ziemlich allgemein anerkannt werden, wie das Dasein der Grundschrift und davon verschiedener jehovistischer Abschnitte, und ebenso Bekanntschaft der ältesten Propheten mit den vier ersten Büchern des Pentateuchs zugegeben ist, so bleibt in Vielem doch noch große Differenz.

Namentlich ist es mir unmöglich, die Abfassung des Deuteronomiums in eine so späte Zeit zu setzen, weil mir noch immer (vergl. meine Einleit. S. 14.) feststeht, daß die ältesten Propheten das Deuteronomium so gut als die übrigen Bücher des Pentateuchs kannten; nur sind ihre Beziehungen oder Anspielungen auf dieses Buch darum schwieriger zu erkennen, weil sie nicht wie bei jenen auf Geschichtliches gehen, sondern auf seine Gesetze und hauptsächlich seine Drohungen, deren Erfüllung nahe bevorstand. Will man das Deuteronomium so spät setzen, so muß man annehmen, sein Verfasser habe aus den mannigfachen Drohungen der Propheten seine eigenen zusammengesetzt, was doch unnatürlicher erscheint, als bei ihnen Reminiscenzen aus dem Deuteronomium anzunehmen (meine Einl. S. 32.). Auch im Deuteronomium selbst sehe ich nichts, das uns nöthigt, seine Abfassung in die Zeit nach der Trennung des Reichs zu setzen; wenigstens spricht die überall vorausgesetzte Armuth des Stammes Levi und die Redeweise *הַכֹּהֲנִים הַלֵּוִיִּם* nicht nothwendig dafür, denn wenn sie auch nicht levitische Priester voraussetzt, so gab es solche schon in der Richterzeit (Richt. 17, 5.) und ebenso arme, nach Brod sich umsehende Leviten. Ueberhaupt herrschte bis auf David im Cultus große Unordnung, der David zu steuern suchte und der entgegen das Deuteronomium eine gewisse Regelmäßigkeit einführen sollte, und damit ihm dieses um so

eher gelänge, milderte es die strengen Zehntgesetze der mittleren Bücher, die bis dahin nicht beobachtet wurden, um wenigstens etwas zu retten. Was im Deuteronomium in eine jüngere Zeit als Davids spätere Jahre führen soll, kann ich nicht einsehen, ja Deuteronomium 18, 15. weist auf eine Zeit hin, in der man eben darauf bedacht war, Gehorsam gegen prophetische Aussprüche zu empfehlen, was genau in die Zeiten Samuel's und David's paßt, und aus dieser Zeit erkläre ich es mir auch, daß im Deuteronomium die schönen Verheißungen und Schilderungen der messianischen Zeiten, die wir in den Propheten treffen, ganz fehlen. Hat das Deuteronomium einen vom übrigen Pentateuch verschiedenen Verfasser, so lebte er in der Davidischen Zeit, und so schreibt ihm auch Schrader in den Büchern Samuel's nur Weniges zu; ich glaube also, er gehe nicht über diese hinaus, und erkläre die Anklänge, die sich in den Büchern der Könige an ihn finden (Schrader, S. 350.) aus dem Lesen seines Buchs, das in der letzten Zeit des Reichs Juda häufig studirt wurde.

In den vier ersten Büchern des Pentateuchs kann ich, im Gegensatz zu Herrn Schrader, nur die Grundschrift und den Jehovisten oder Ergänzner finden, mich also nur zur Ergänzungshypothese bekennen, doch erkenne ich dankbar an, daß Schrader durch seine Ansicht die Antwort auf die Frage über die Entstehung des Pentateuchs sehr vereinfacht. Er zeigt nämlich S. 312., wie vor ihm schon Knobel im Commentar zu Numeri u. s. w. S. 572., daß der Jehovist nie für sich bestand, sondern nur die beiden ihm vorliegenden Schriften nach seinen Ansichten zu einem Werke verband. Sodann giebt er zu, daß der jüngere Elohist Vieles mit dem Jehovisten gemeinsam hat und beide sich wesentlich von der Grundschrift unterscheiden. Wir haben also auch nach dieser Ansicht nur zwei Hauptquellen, die Grundschrift und spätere, aber unter sich ähnliche Bestandtheile, nur müssen wir nach Schrader annehmen, daß von der ersten Zeit David's bis zu der ersten Zeit nach der Trennung des Reichs, etwa 70 Jahre, sich nicht nur der Sagenkreis, sondern auch die ganze religiöse Anschauungsweise der Hebräer wesentlich änderte, vergeistigte, eine mehr innerliche wurde, was sich aus dieser Periode vollkommen erklärt, und dann über 100 Jahre bis in die Zeit der ältesten Propheten unverändert dieselbe blieb, was doch sein Mißliches hat. Auch daß die jüngeren Abschnitte des Pentateuchs im nördlichen Reiche entstanden sein sollen, leuchtet mir nicht ein, da sich in diesem die reinere Entwicklung nicht denken läßt, die wir namentlich beim Jehovisten überall wahrnehmen, der in der Geschichte seines Volkes eine geheiligte Reflexion über die Führung Israels durch die Gnade Gottes zeigt und der Exod. 19, 6. sein Volk in religiöser Beziehung so hoch stellt, dasselbe nördliche Volk, dessen bloß äußern Gottesdienst die Propheten Amos und Hosea so scharf tadeln und ihm nur in der Wiedervereinigung mit Juda Heil verkünden.

Wir wird immer klarer, daß die Annahme eines jüngern Elohisten (über dessen Umfang so verschiedene Ansichten da sind, denn während Hupfeld, die Quellen der Genesis, S. 194., in ihm nur eine Patriarchen-Geschichte findet, läßt ihn Schulz, alttestamentl. Theol I, S. 95., sich über alle vier Bücher und Schrader bis in die Bücher der Könige erstrecken, und während diese Gelehrten ihn als einen für sich bestehenden Verfasser ansehen, läßt ihn Mödke in seinen Untersuchungen zur Kritik des A. T. S. 3. nur in Verbindung mit dem Jehovisten sich zeigen) auf dem Irrthum beruht, die verschiedenen Abschnitte des

Pentateuchs, namentlich der Genesis, bloß nach dem Gottesnamen zu scheiden, findet sich doch in vielen Stellen, die ganz das jehovistische Gepräge haben, neben Jehova auch Elohim, z. B. Exod. 19, 17. 20, 1. 19. 21., und der Jehovist hat keinen Grund, den Namen Elohim so consequent zu meiden, wie die Grundschrift bis Exod. 6. den Namen Jehova, er setzt den Namen Elohim, wann es ihm beliebt, auch längere Abschnitte hindurch und auch nach Exod. 6., von wo an ihn der Elohist meidet. Man muß also, will man entscheiden, wem ein Abschnitt angehört, auch die anderen Merkmale des Elohisten und Jehovisten berücksichtigen, und wo diese fehlen, denn sie finden sich besonders nur in den Theophanien und den Verheißungen, darauf achten, mit welchen anderen Abschnitten er zusammenhängt und welche er voraussetzt. So ist mir Genes. 35, 1—8. trotz des Gottesnamens Elohim jehovistisch, denn nicht nur erklärt sich die Setzung von Elohim wegen Bethel, sondern diese Verse gehen auch so bestimmt auf Genes. 28, 10 ff. zurück, setzen den Zorn Esau's voraus (27, 41.) und die Furcht der Mutter, er könnte den Jakob tödten, lauter jehovistische Abschnitte. Ein ähnlicher Fall ist Genes. 32, 25 ff., wo wir eine ganz jehovistische Theophanie finden, der Gottesname aber wegen Penuel doch Elohim ist. Statuiren wir nun nach dem eben Gesagten, daß der Jehovist auch da erzähle, wo die Gottesnamen wechseln, wenn sonst die ganze Manier für ihn zeugt, wie z. B. Genes. 29. u. 30., so vereinfacht sich die Untersuchung sehr. Freilich wird dadurch der Umfang der Grundschrift in der Genesis verengert und ihr ein großer Theil der Geschichte Jakob's abgesprochen (daß sie jedoch auch über diese berichtet hat, zeigen 31, 18. 33, 18. 35, 9 ff. sicher), was aber auch Nöldke, Böhmer und im Ganzen auch Schrader thun. Es scheint mir überhaupt annehmbarer, dafür zu halten, der Jehovist habe die Grundschrift an vielen Stellen überarbeitet, und daraus sei eben eine von den Abschnitten, in denen er frei und unabhängig erzählt, verschiedene Sprachweise entstanden, als mit Schrader in einer Erzählung einige Verse diesem und wieder einige einem andern Verfasser zuzuschreiben, wobei mir unbegreiflich ist, wie eine fortschreitende Erzählung entstehen kann, denn es ist doch etwas Anderes, einer vorliegenden Erzählung nur Neues hinzuzufügen, wie Num. 16. der Fall; nur Geselliges wird aus der Grundschrift buchstäblich herübergenommen, wofür Exod. 25—31., 35—40. und der Leviticus Zeugniß geben.

Ghe wir uns nun zu den Propheten wenden, bemerken wir noch, daß wir es gern gesehen, wenn Hr. Schrader beim Buche Esther sich nicht nur an de Wette angeschlossen, sondern auch etwas für die historische Wahrheit dieses Buches gesagt hätte. Bei der Einleitung in die Propheten schließt sich Schrader genau an de Wette an. Er giebt wie sein Vorgänger zuerst die drei großen Propheten, dann die zwölf kleinen, in der Reihenfolge, in der sie sich im Kanon finden, wobei er aber auf den Vortheil verzichtet, nachzuweisen, wie der spätere Prophet den frühern auffaßt und seine Gedanken weiter ausbildet. Auch im Einzelnen hält sich Schrader, natürlich immer mit Angabe der neuern Literatur, an de Wette, nur §. 260., bei de Wette §. 212, 6. Edit., spricht er sich in Bezug auf Jesaj. 35—39. gegen de Wette dahin aus, daß diese Capitel von einem Sammler der Jesajanischen Weissagungen den Königsbüchern entnommen und bei dieser Gelegenheit das anderweit umlaufende Lied des Hiskias eingeschaltet worden sei; nur muß man in diesem Falle annehmen, daß, weil, wie auch Schrader zugiebt, Jesaja an einigen Stellen einen bessern Text giebt als die Bücher der Könige, dieser erst nach jener Ent-

Lehnung verdorben worden sei. Bei den kleinen Propheten erklärt sich Schrader S. 285., den er fast wörtlich aus de Wette entnimmt, mit Recht für ein höheres Alter des Joel, als ihm de Wette zugestehen will, und versetzt ihn in die Zeit der Minderjährigkeit des Joas, ca. 870 vor Chr. Ueber den zweiten Theil des Propheten Zacharias spricht sich Hr. Schrader gegen de Wette, der den nachexilischen Ursprung dieser Capitel festhält, dahin aus, daß Cap. 9—14. von zwei verschiedenen Verfassern herrühren, und 9—11. stamme aus der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts vor Chr., 12—14. aus den letzten Zeiten des Reiches Juda. Rec. giebt zu, daß sich Manches für diese jetzt fast allgemein angenommene Ansicht anführen läßt, aber sie sagt nicht, wie dann bei ihr die in diesen Abschnitten so häufigen Beziehungen auf ganz späte Propheten, die de Wette S. 250^b, Note c nachgewiesen, erklärt werden können, und auch Schrader berührt diesen Einwurf nicht. Nach meiner Ansicht muß von diesen Stellen aus, als von einem festen Boden, das Zeitalter von Zacharias 9—14. festgestellt und das Einzelne darnach erklärt werden, was auch ohne Zwang geschehen kann, und darum halten auch noch ganz kritische Männer, wie z. B. Geiger (Urschrift und Uebers. der Bibel, S. 55. 57. 70.) Zacharias 9—14. für nachexilisch. Das Buch Daniel versetzt Schrader mit den kritischen Forschern in die makkabäische Zeit und zwar der gewöhnlichen Ansicht nach zwischen 167—164 vor Chr., noch vor den Tod des Antiochus Epiphanes. Nachdem schon Berthold im Commentar zum Daniel (I, S. 77. u. 81.) sich dahin ausgesprochen, „in unserm Buche finden sich nach Epiphanes' Tode geschriebene Abschnitte“, giebt auch Bleek die Möglichkeit zu, es sei spätestens unmittelbar nach jenes Tode verfaßt. Wir schließen uns dieser Ansicht an, weil der Todestag dieses Königs zweimal ganz genau 40 Tage nach der Tempelweihe gesetzt ist (8, 14. 12, 12.). Denn die B. 11. angegebenen 1290 Tage sind 43 Monate, $3\frac{1}{2}$ Jahre mit dem Schaltmonat, und es fehlen nur die 5 Tage, die für das halbe Jahr ihm als Schalttage beizugeben sind, und gerade so lange wurde im Tempel nicht geopfert, und diese 5 Tage sind dann von den 45, die sich bis auf den Tod des Epiphanes erstrecken, wieder abzuziehen; man wollte eben in 1290 eine runde Zahl haben. So sind auch 8, 14. die 2300 Abendmorgende 1150 Tage, 37 Monate zu 30 Tagen, wie Genes. 8, 3. 4., bis auf die Tempelweihe, und von da werden dann wieder 40 bis auf den Tod des Antiochus gezählt. Diese 3 Jahre geben bestimmter nur die Zeit, während welcher der „Greuel“ im Tempel stand, die $3\frac{1}{2}$ die Zeit, während welcher das tägliche Opfer ausgefetzt war, und daher erklärt sich auch, wie Josephus (Antiq. XII, 7, 6.) die Zeit der Entweihung des Tempels auf 3 und im jüdischen Krieg (I, 1, 1.) auf $3\frac{1}{2}$ Jahre berechnete. Ferner entspricht die Weissagung vom Tode des Epiphanes 8, 25. dem Erfolge, wie Berthold (Erklärung des Daniel, I, S. 77.) sich ausdrückt, fast ärztlich genau, und will man nicht schon hier eine Weissagung post eventum finden, so ist doch eine solche 11, 45., denn dort wird genau der letzte Auszug des syrischen Königs geschildert, dessen Heer unter Bysias und seinen Untergebenen in Palästina lagerte, während der nach Norden gezogene König dort unerwartet schnell dahinstarb.

In der Einleitung zu den poetischen Büchern folgt Hr. Schrader im Allgemeinen, immer mit Beifügung der neuern Literatur, de Wette, fügt ihm jedoch S. 328. einen neuen §. bei, in welchem er, ob der dramatisch angelegten Schriften, Hiob und Hohes Lied, den Hebräern auch dramatische Poesie zuschreibt, und ebenso

schließt er sich in Bezug auf die Sammlung der Psalmen an seinen Vorgänger an, nur daß er S. 336. sich etwas näher darüber ausspricht und die Entstehung der Sammlung aus zwei großen Massen erklärt, von denen die erste, die älteren Psalmen umfassend, sich von Psalm 3—83. erstreckt und wegen Psalm 14. gegen das Exil hin gesammelt wurde; die übrigen Psalmen sind größtentheils nachexilisch. Beiden größeren Massen liegen kleinere Sammlungen zu Grunde, wie aus der Unterschrift Psalm 72, 20. und den beisammen stehenden Stufenliedern und auch daraus erhellt, daß von 42—83. der Gottesname Elohim vorherrscht, während sonst Jehova gebräuchlicher ist. Der endliche Sammler setzte wohl die beiden namenlosen Psalmen 1. u. 2. vor und theilte nach dem Vorbilde der Thora alle Psalmen in fünf Bücher, was noch vor Abfassung der Chronik geschah, so daß die Annahme makkabäischer Psalmen Zweifeln unterliegt. Die Klaglieder werden gegen de Wette's Ansicht dem Jeremia abgesprochen und sind (S. 339.) nach Nägelsbach und Möbke von einem natürlich unbekannten Exulanten nicht zu bald nach der Zerstörung Jerusalems gedichtet. In der Einleitung zum Koheleth weicht Schrader in Angabe des Zweckes dieses Buches, in welchem die althebräische Vergeltungslehre dem stärksten Zweifel anheimgefallen, von de Wette, der in demselben nur eine Ermahnung zum Genuße des Lebens findet, ab. Allerdings empfehle es heitern Lebensgenuß, aber derselbe müsse mit Gottesfurcht und dem ernstesten Streben nach Weisheit verbunden sein, nur dann sei er möglich; darum sei Gott immer zu fürchten, seine Gebote zu lieben und nie der Glaube an ein einmal eintretendes göttliches Gericht aufzugeben, und somit will das Buch zeigen, wie man durch den Glauben die oft gegen die Erfahrung streitende Vergeltungslehre zu versöhnen habe.

Eine solche Versöhnung erstrebt auch im Anschluß an Psalm 37. u. 73. das Buch Hiob, das der Herausgeber, ohne sich immer an de Wette anzuschließen, selbständig behandelt, und dem er die meisten Abschnitte als ursprüngliche vindicirt, die sein Vorgänger einer spätern Zeit zuweist, wie z. B. den Prolog und Epilog und die Rede Hiob's Cap. 27. u. 28., nur die Unächtheit der Reden des Elihu wird mit der Mehrzahl der Kritiker auch von ihm behauptet und als Gegenstand des Buches S. 349. angegeben die Frage nach dem Verhältniß von Schuld und Strafe in der Welt, von persönlichem Verdienst und persönlichem Schicksal; dann wird bemerkt (S. 353.), daß die Antwort auf diese Frage verschieden ausfallen werde, wenn man die Reden des Elihu für ächt hält und wenn nicht, denn im ersten Falle sind die Leiden des Hiob Läuterungsleiden, im zweiten fallen sie unter den Gesichtspunkt des Prüfungsleidens. Auf jeden Fall soll sich auch dieses Buch der hebräischen Vergeltungslehre entgegenstellen, soll zeigen, daß der Fromme auf Erden nicht immer glücklich ist und daß Erdengeschick nicht der Maßstab ist, Gottes Heiligkeit (Gerechtigkeit) zu messen, und wie Koheleth sich zuletzt auf den Glauben stützt, so stützt sich auch Hiob 19, 23 ff. auf denselben, aber nicht auf den alten Glauben, sondern auf einen neuen, den er sich in seinen Leiden und durch dieselben erkämpft hat, wie sich Schulz (Die kirchlichen Fragen der Gegenwart, S. 68.) ausspricht. Zuletzt spricht Hr. Schrader noch kurz über das Hohe Lied und sagt, wenn man das Buch Hiob eine Tragödie nennen könne, könne man das Hohe Lied eher ein Singspiel heißen. Damit zeigt er, daß er im Hohen Liede eine Einheit finde, tritt der Ansicht von de Wette, der die Annahme eines Ganzen verwirft, entgegen und erkennt mit Beseitigung der allegorischen Erklärung

als Tendenz dieses Buches die Verherrlichung der treuen, in allen Versuchungen sich bewährenden Liebe, eine Tendenz, die, weil dem Geiste einer Sittlichkeit entsprungen, die Aufnahme des Buches in die Reihe der kanonischen Bücher des Alten Testaments erklärt.

Die Einleitung in die Apokryphen des N. T. hält sich genau an de Wette.

Wir haben uns natürlich bei der Recension eines Werkes wie das vorliegende öfters mit der bloßen Angabe seines Inhaltes, und wie es sich zu dem von de Wette verhalte, begnügen müssen und konnten nur selten in das Einzelne eintreten, erkennen aber mit vollem Lobe den Fleiß, den der neue Herausgeber auf seine Arbeit verwandte, die vielen Kenntnisse, die er überall fund giebt, und namentlich den gefunden und ernststen Sinn, der ihn leitete.

Basel.

J. J. Stähelin.

L'apôtre Paul, esquisse d'une histoire de sa pensée, par A. Sabatier, professeur à la faculté de théologie de Strasbourg. Strasbourg, Treuttel et Wurtz, 1870. 296 pag.

Die Einleitung stellt vorläufig fest, daß Pauli Anschauung nicht von Anfang an fertig gewesen und ihre Entwicklungsgeschichte bis auf einen gewissen Punkt sich noch nachweisen lasse. Schon Reuß habe unter Berufung auf Act. 21, 21 und Gal. 5, 11. (ετι), darauf hingewiesen, daß Paulus den auf dem Apostelconcil eingenommenen Standpunkt späterhin überschritt. In 1 Cor. 13, 12. und Phil. 3, 12. bekenne der Apostel selbst sein Bedürfniß des Fortschreitens. Baur habe mit Unrecht die Echtheit der Briefe an die Thessalonicher, den Philemon, die Colosser, Epheser und Philipper bestritten, aber mit Recht dogmatische Differenzen zwischen ihnen und den Briefen an die Galater, Corinthier und Römer behauptet. Auch sei die Gestaltung des paulinischen Gedankens in diesen vier letztgenannten so sehr bedingt durch den Kampf gegen die Judaisten, daß schon hieraus der Schluß sich ergebe, vor Beginn dieses Kampfs — und der Kampf begann erst viele Jahre nach Anfang des paulinischen Wirkens, Gal. 2, 1. — sei seine Gestalt eine andere gewesen.

Nachdem das erste Buch geredet hat von den Ursprüngen der paulinischen Anschauung, welche liegen in Pauli Verhältniß zum Pharisaismus, dann zur christlichen Gemeinde und in der Weise seiner Bekehrung, schreitet der Verfasser im zweiten bis vierten Buche (S. 83—236.) zu seiner eigentlichen Aufgabe. Drei Stadien der paulinischen Anschauung seien zu unterscheiden: die anfängliche, von der Bekehrung bis zum Galaterbrief, Jahr 37 bis 53, zu entnehmen aus den Reden in der Apostelgeschichte und den Thessalonicher-Briefen; der Paulinismus der Briefe an die Galater, Corinthier und Römer, 54 bis 58; der Paulinismus in voller Reife, repräsentirt durch die Briefe aus der Gefangenschaft, 58 bis zu des Apostels Tod.

Die 16 oder 17 ersten Jahre gehörten der Missionspredigt. Zum Schreiben fehlte hier die Gelegenheit. Und zwar hatte der Missionsprediger sich zu wenden an Arbeiter, Frauen, Kinder. Den dialectischen Charakter seiner großen Briefe darf man also in diesen Reden nicht erwarten. Mißt man die Referate der Apostelgeschichte über die Reden in Antiochien, Lystra und Athen an dem, was man nach 1 Cor. 15, 1—11. 11, 23. Gal. 3, 1. Röm. 9, 4 f. Röm. 1, 18—23. 2, 15. als Inhalt paulinischer Missionspredigt sich denken muß, so ergiebt sich das Ur-

theil, daß sie ziemlich treffend sein mögen, wenn sie auch den Paulus zu sehr in Stephani und Petri Weise reden lassen. Auch daß die Theßalonicher-Briefe diesen Reden in dem, was sie sagen und nicht sagen, sehr ähnlich sind, spricht für der letzteren historische Treue. Das Charakteristische dieser ersten Periode ist, daß der Apostel noch nicht einander entgegenstellt die Gerechtigkeit aus dem Gesez und die aus dem Glauben, das Heil zwar bedingt sein läßt durch Christi Tod und Auferstehung, aber noch nicht zu weiterer Entfaltung der Heilslehre gelangt, statt dessen mit Vorliebe seine Gedanken versenkt in des Messias Wiederkunft, von welcher die Theßalonicher-Briefe eine Darstellung geben die zwar nicht so detaillirt ist als die des Apokalypstikers, aber bedeutend detaillirter als die des Herrn.

Hat Paulus in dieser ersten Periode die Autorität des Gesezes ignoriert, aber nicht bekämpft, so ist der Kampf wider seine Geltung das Gepräge der zweiten. Der Bruch mit dem Geseze beginnt nach der ersten Missionsreise, erreicht seine Reife nach der zweiten. Denn während nach der ersten das Apostelconcil den Compromiß von Apg. 15, 28 f. herbeiführt und Paulus sich diesen gefallen läßt, tritt er in dem Streite mit Petrus zu Antiochien, den man nach der zweiten Reise setzen muß, zum ersten Male mit dem Sake auf, entweder sei der Glaube zum Heile genügend oder gar nicht im Ernste nöthig. Die Worte an Petrus in Gal. 2, 14—21. enthalten das Programm der vier Briefe aus der zweiten Periode. Im Galaterbrief handelt es sich um des paulinischen Evangeliums Ursprung, innere Wahrheit, sittliche Consequenzen. Er giebt alle dogmatischen Gedanken dieser zweiten Periode, obwohl nur im Grundriß. In den Corinthierbriefen tritt der paulinische Gedanke nicht in dieser Geschlossenheit, sondern in einer Menge specieller Anwendungen auf. Der erste stellt uns die Entfaltung des christlichen Principis im praktischen Leben dar. Als die Grundnorm tritt hervor „Alles ist erlaubt, aber nicht Alles frommt“. So schreitet das Leben aus Christi Geist zwischen der Gebundenheit des jüdischen und der Angebundenheit des heidnischen hindurch und erweist sich als die Kraft, eine neue Menschheit zu schaffen. Denn Gottes Geist wohne sich in den Christen ein und wandle das Leben im Fleisch in Leben im Geist. Nur zu wahrhaft sittlicher Würdigung der Ehe kann der Apostel noch nicht gelangen, weil er noch eingeengt ist in jüdische Eschatologie, noch beherrscht ist von der Meinung unmittelbarer Nähe der Parusie. — Die vier Parteien, über welche der erste Brief klagt, waren nicht durch dogmatische Differenzen, sondern durch persönliche Sympathieen und Antipathieen getrennt. Aber zwischen dem ersten und zweiten Brief trat eine Aenderung ein. Nur die Mehrheit, nicht die Gesamtheit der Gemeinde hatte dem Verlangen des Apostels nach energischem Einschreiten gegen den Blutschänder Folge gegeben, und zwar — eben weil es nicht die Gesamtheit war — nicht durch Excommunication, sondern in gelinderer Strafe; die Minderheit aber hatte sich durch indeß eingetroffene Emissäre der jüdisch gesinnten Christen bereden lassen, daß die in I, 5, 3—5. von Paulus in Anspruch genommene hohe Apostelmacht nur den Zwölfen, nicht aber ihm zustehe. Deshalb im zweiten Briefe die Wiederaufnahme des Kampfs gegen den jüdischen Geist, und zwar nicht mehr blos gegen seine Forderung der Beschneidung. Als verurtheilender, tödtender Buchstabe und als heilbringender, lebendigmachender Geist wird der alte und neue Bund gegenübergestellt. Zugleich mit dieser Krisis in Corinth ging in des Apostels Innerem eine Krisis vor. Von diesem zweiten Briefe an hofft er Christi Wiederkunft nicht mehr zu seines Lebens Zeit, glaubt

vielmehr dem Tode, dem Martyrium entgegenzugehen. Sogleich im Anfang des Briefs spricht er von tiefster Traurigkeit und höchster Gefahr, darin er gewesen. Er kann nicht mehr auf baldigen Triumph des Evangeliums hoffen. In dieser Krisis macht er sich frei von der Enge der pharisäischen Eschatologie. Der Geist triumphirt über den Buchstaben. Nicht mehr von der Posaune des Erzengels, sondern von der Leidenswilligkeit der Heilsboten hofft er die Aufrichtung des Gottesreichs. Von jetzt an redet er von Wiederholung der Leiden Christi an seinem Leib. Jetzt erst ist sein Glaube in voller Harmonie mit sich selbst. Mit der jüdischen Apokalypse ist ihm auch zugleich die traurige Vorstellung des Scheol entschwunden; an die Stelle des bewußtlosen Schlafes der Seelen in der Tiefe der Erde ist die Hoffnung sofortiger Vereinigung mit dem Herrn getreten. Den ersten Christen, auch den ersten Aposteln war der Tod so schrecklich als den Juden: sie konnten sich nicht zu dem Glauben Jesu aufschwingen, daß sterben heiße zum Vater gehen. (Und Apok. 14, 13?) Sie erwarteten das Messiasreich auf der Erde, eine andere Region des Lebens kannten sie nicht (so? und Apok. 7, 15?), daher die Bangigkeit wegen der vor der Parusie Verstorbenen. Der Trost, den Paulus den Thessalonichern in I, 4, 15—17. giebt, läßt seine Schrecklichkeit stehen, weiß sie nur durch Vertröstung auf die Zukunft zu lindern, wogegen in 2 Cor. 4, 16 f. 5, 1 ff. der Tod als ein wünschenswerthes Gut erscheint. — Im Römerbriefe sehen wir des Apostels Gemüth und Denken aus der leidenschaftlichen Erregung des Kampfes zu derjenigen Ruhe gelangt, kraft welcher er seinen Gedanken nun in wohlgefügter Organisation ausführen kann. Die Erörterung hat sich hier vom Speciellen und Persönlichen weg und ganz den Principien zugewandt. Nicht Recht will er haben, sondern im Maß der Wahrheit bleiben. Die Polemik wird zur Dogmatik. Judenthum und Heidenthum werden nicht einfach verworfen, sondern als nothwendige Momente in der göttlichen Anbahnung der Erlösung begriffen. Es ist der erste Versuch einer Philosophie der Religionsgeschichte. Die acht ersten und die drei dann folgenden Capitel sind von gleicher Wichtigkeit für den Zweck des Briefes, nicht sind die drei nur Anhang zu den acht, nicht die acht nur Einleitung zu den drei. Diese in der Majorität judenchristliche, übrigens ebenso wenig judaistisch als paulinisch gesinnte Gemeinde war von dem großen Kampf noch unberührt, befand sich noch in demselben Stand, worin die palästinenfischen vor den großen Erfolgen der Heidenmission. Nun soll ihr der Brief eine geistliche Gabe (1, 11.), das will sagen eine geistigere Auffassung des Evangeliums, ein bestimmteres Bewußtsein der innigen Verbindung der glaubigen Seele mit dem Geiste Gottes, darreichen, damit sie der Heidenmission günstig und für die von Paulus künftig im Westen zu gründenden Gemeinden in ähnlicher Weise eine Mutter werden könne, wie Antiochien, Ephesus und Corinth es für die im Osten waren. Zu diesem Zwecke giebt der Apostel eine Rechtfertigung — in Cap. 1—8. seiner Lehre vom Getretensein des Evangeliums an die Stelle des Gesetzes, in Cap. 9—11. seines Apostolats für die Heiden, als welche während einer bestimmten Zeit getreten seien an die Stelle Israels. Denn es mag der Gemeinde immerhin schwerer werden, Pauli Evangelium und Missionsthätigkeit anzunehmen.

Gegenüber von den Galatern und Corinthern hat der Apostel in der psychologischen, gegenüber, von den Römern in der geschichtlichen Sphäre sich bewegt, die Gefangenheitsbriefe treten in die metaphysische ein. Denn während er den ersten im Glauben statt der Geisteswerke das Heil der Seele, den Römern in

der Aufeinanderfolge von Gesetz und Evangelium und im Verschließen zuerst der Heiden, dann der Juden in Ungehorsam die Wege der göttlichen Weisheit zum Ziel der Erbarmung zeigt, handelt es sich in den Gefangenschaftsbriefen um die ewigen Principien, aus denen diese Lenkung der Geschichte quillt. Den äußeren Anstoß zu dieser höchsten Entwicklung des paulinischen Gedankens giebt das Beginnen des gnostischen Ascetismus in den Gemeinden. Die Asceten von Röm. 14. waren nur auf die Praxis bedacht. Aber bei den colossischen Irrlehrern ruhte der Ascetismus auf einer Theorie, welche eine Stufenleiter zu verehrender Engel zwischen Gott und die Welt stellte und Christo bei ihnen seine Stelle anwies. Gegenüber von diesem Fortschreiten ins Blaue hinein mußte der bisherige Führer des Fortschritts auf die Bewahrung der Ueberlieferung dringen, gegenüber von dieser angeblichen Weisheit die Thorheit des Kreuzes als die wirkliche Weisheit erweisen, gegenüber von der Einreihung Christi in eine Vielheit von Mittelwesen dessen metaphysische Einzigkeit zeigen, gegenüber von der Hochpreisung der Ascetik die Bewährung des Glaubens gerade in den natürlichen Lebensverhältnissen, in den geselligen und häuslichen Tugenden fordern. Der Epheserbrief zeigt in Gottes ewigem Erlösungsgedanken Ursache und Zweck der Schöpfung. Ausdrücke wie *πλήρωμα* und *αἰῶνες* erhalten jetzt eine metaphysische Bedeutung, die aber noch in der Mitte schwebt zwischen der populären in den früheren Briefen und der mit mathematischer Logik ausgeprägten in der Gnosis des zweiten Jahrhunderts. Von 1 Cor. 15, 20—28. 12, 4—11. 2 Cor. 13, 13. 3, 17. 1 Cor. 8, 6 führt eine naturgemäße Entwicklung zu der transcendenten Christologie, die im Epheserbrief überall vorausgesetzt, im Colosserbrief eigens ausgeführt ist. — Auch der Philipperbrief zeigt noch einen Fortschritt der paulinischen Anschauung. Aus des Apostels Parusieerwartung ist jetzt alles Fieberhafte, Ungebuldige verschwunden; die jüdischen Berechnungen, Zeichen der Zeiten, phantastischen Visionen sind beseitigt; er erhebt sich zu der reinen Höhe des Gedankens Jesu von der inneren fortschreitenden Umwandlung der Menschheit durch den Sauerteig des Evangeliums. Der Gedanke der Wiederkunft Christi selbst freilich bleibt stehen; sie war der Glaube Jesu selbst, denn ist er nicht der Heiland der Welt, so kann er auch nicht der der Individuen sein. Zugleich zeigt sich das, schon im zweiten Corintherbrief ausgesprochene, Bewußtsein des Apostels, geistlich den Tod überwunden zu haben, in Phil. 1, 21 f. auf seinem Vollendungspunkt: Pauli Gemeinschaft mit Christo könne durch längeres Leben nicht lockerer, durch den Tod nur noch inniger werden. Nicht minder bildet in Betreff der Christologie der Philipperbrief den Höhepunkt, denn nach 2, 6 ff. war Christus in Gestalt Gottes, also in substantieller Verwandtschaft mit Gott, und gelangte von hier aus auf sittlichem Wege zum Sein gleich Gott, zum göttlichen Zustand, von der Fähigkeit zur Wirklichkeit. Von hier war nur noch Ein Schritt zur johanneischen Logoslehre, den aber Paulus nicht thut, denn während die johanneische Christologie, weil vom Gesichtspunkte Gottes aus construirt, eine Fleischwerdung zwar anstrebt, aber nicht im Ernst vollzieht, so ist die paulinische vom Gesichtspunkte des Menschen aus construirt und will deshalb aus Christo nie ein rein göttliches Wesen machen.

In Betreff der Pastoralbriefe ist Herrn Sabatier nur so viel sicher, daß, wenn sie echt sind, sie erst nach den von der Apostelgeschichte erzählten Begebenheiten und zwar schnell hinter einander geschrieben sein müssen, aber nicht mehr einen Fortschritt, vielmehr die beginnende Erstarrung der paulinischen Anschauung zeigen.

Das fünfte Buch schließt das Ganze ab durch eine Darstellung des Organismus von Pauli theologischem System. Das erzeugende Princip des Systems ist die Person Jesu, welcher dem Paulus nicht bloß gilt für seinen Lehrer, auch nicht bloß für das ihn begeisternde Ideal, sondern für den Geist selbst, der ihn beseelend durchdringt, wie Jehovah die Propheten des alten Testaments. Die Gliederung des Systems geschieht in 1) Anthropologie, 2) Philosophie der Geschichte, 3) Theologie. Denn die Person Jesu ist 1) die Realisirung der Gerechtigkeit für die einzelne Seele. Hier kommen zur Sprache: Sünde, Fleisch, Gesetz und Tod; Gerechtigkeit aus Gott, Wort vom Kreuz, Glaube und Leben. — Aber was Jesus für mich ist, will er 2) für Alle werden. Er will alle Glaubigen, sie beseelend, erfüllend, machen zu seinem Leib. Außer der Lehre von der Kirche wird hier besprochen das Verhältniß des alten und neuen Bundes, das Verhältniß Adams und Christi, die Eschatologie, endlich die drei christlichen Grundtugenden: Glaube, Liebe, Hoffnung. Denn wie aus Adam für die Gesamtheit der Tod, so aus Christo für die Gesamtheit das Leben. Seit Abraham die Verheißung, in Christo die Erfüllung, der das Gesetz durch Steigerung der Sünde vorarbeiten mußte. Und wie die Geschichte des alten Bundes nur überleitet vom Zeitalter des Sterbens in Adam zur Darreichung der Belebung in Christi Sterben und Auferstehen, so ist die ganze Zeit zwischen Christi Auferstehung und dem Ende Nichts als Realisirung des in Christi Auferstehung vorhandenen Lebensprinzips in der Gesamtheit der Menschen, ja in der natürlichen Schöpfung und in allen himmlischen Sphären. Denn nicht ein Proceß ins Unendliche ist dem Apostel die Geschichte. Auch nachdem er der Hoffnung, die Parusie zu erleben, entsagt und die Zuvorsicht, durch den Tod sofort in die Gemeinschaft Christi zu kommen, gesagt hat, bleibt ihm doch gewiß, daß erst Christi eigenes Hervortreten aus der Verborgenheit den Glaubigen die Offenbarung ihrer verborgenen Herrlichkeit bringen könne. Die Auferstehung des Leibes wird die Vollendung der Erlösung sein. 3) Aber Urquell und Ziel aller Geschichte ist Gott, der liebende, deßhalb gerechte = sich mittheilende. Alles, was wir sind und thun, quillt aus der Souverainetät des göttlichen Thuns, was freilich dem Paulus die menschliche Verantwortlichkeit so wenig ausschließt, daß er die göttliche Prädestination gerade mittelst unserer Freiheit ihren Plan verwirklichen läßt. Christus, durch welchen der Liebesgedanke Gottes verwirklicht wird, muß wirklicher Mensch, aber heiliger Mensch sein, damit er Erlöser sei. Denn in der Substitution Christi für uns, nämlich daß Gott in Christo unsere Sünde und in uns Christi Gerechtigkeit sehe, liegt dem Apostel der Nerv der Erlösung. Ferner: wie Fleisch die Substanz seines Leibes, so war Heiligkeitsgeist die Substanz seines sittlichen Wesens. Der Tod hat, die Fleischesbande sprengend, diesen Geist befreit. Jetzt ist Christus absolut spirituell, denn auch sein Leib ist spirituell, jetzt beginnt sein Königthum, jetzt ist er der zweite Adam, der Stammvater des Lebens, weil „der Geist“ unter der Form menschlicher Individualität. Weil dieser göttliche Geist, welcher vor der Schöpfung in dem Vater war, als menschliche Person in Christo erschienen, der Geist Christi also von Gott ausgegangen ist, nennt Paulus Christum Gottes Sohn. In Kraft dieses Geistes ist Christus der Herr der Menschheitsgeschichte, ja der Welt überhaupt, denn die Schöpfung ist nur der Anfang der Erlösung, die Erlösung nur die Vollendung der Schöpfung, in Christo und durch ihn sind beide geschehen. Doch ist Christi Existenz vor der Welt ἐν μορφῇ θεοῦ nicht gedacht als ewige, der

Erstgeborene aller Schöpfung, in welchem einst das All sich zusammenfassen soll, scheint vielmehr um der Welt willen zu existiren. Auch ist die Präexistenz schwerlich als persönliche vorgestellt, was leicht zu mythologischer göttlicher Genealogie und Doketismus führen könnte. Nach dem Zeitpunkt von 1 Cor. 15, 28. wird man in Gemäßheit paulinischer Logik Christum eher zu denken haben als Glied der Menschheit denn der Gottheit. Mensch-Gott ist er. Wie sich diese beiden Begriffe zusammen denken lassen, diese Frage scheint den Apostel nicht beschäftigt zu haben. Er will nur seinen Erlöser beschreiben, nicht speculiren. Von Dreieinigkeitslehre aber kann bei Paulus nicht die Rede sein, denn Christo fehlt die absolute Gleichheit mit Gott und dem heiligen Geiste die Persönlichkeit. —

Referent hätte hinter eine lange Reihe von Aufstellungen des Herrn Verfassers seine Fragezeichen zu setzen. Sie würden theilweise allerdings mehr die Ausdrücke als die Gedanken selbst betreffen. Herr Sabatier, den eine hohe Begeisterung für den großen Knecht Christi erfüllt, wird z. B. schwerlich den Ausdruck, den er bei Schilderung von Pauli weit aussehenden Missionsplanen für den europäischen Westen gebraucht: „le grand missionnaire dont l'ambition était aussi vaste que le monde etc.“, S. 160. im Ernst vertheidigen wollen. Das ist französisch, aber nicht christlich, nicht paulinisch; *ὁραμένης εἰμι* heißt es in Röm. 1, 14. Daß nach Röm. 5, 12 ff. alle Adamiten „incarnations du péché“ seien, S. 250., lautet gar zu energisch. Auf S. 207. heißt es, in den Briefen vor der Gefangenschaft finde sich noch keine präcise Christologie; auf S. 202., das Evangelium (besser: Christi Werk) sei in denselben nur Mittel des Heils, noch nicht universelles Princip; auf S. 206., die in den Briefen an die Epheser und Colosser vorliegende unendliche Ausdehnung des Werkes Christi setze nothwendigerweise eine parallele Erhöhung seiner Person voraus. Hiernach könnte man meinen, Christus sei dem Apostel von der Gefangenschaft an ein viel höherer gewesen als noch in den Briefen an die Corinthier und Römer. Aber auf S. 289. wird zu 2 Cor. 3, 17a bemerkt: „Hier sind wir im Centrum der paulinischen Christologie“. Ferner „an diesen Begriff der göttlichen Wesenheit Christi muß man anknüpfen seine Präexistenz“. Und auf S. 208. wird gesagt, da Christus der Geist in absoluter Weise sei, so dürfe man sich nicht wundern, wenn er in 1 Cor. 8, 6. als das Princip der Schöpfung so gut wie der Erlösung erscheine. In der That: wäre Christi Person dem Apostel vor der Gefangenschaft eine niedrigere gewesen als während derselben, wie konnte er es wagen, dieser Person nun auf einmal ein Werk von kosmischer Tragweite zuzuschreiben? Demnach hätte sich der Verfasser auf S. 207. 202. 206. anders ausdrücken sollen. Sätze, denen ich sachlich widersprechen muß, sind beispielsweise folgende. Zu Phil. 2, 6. wird S. 224. bemerkt, die *μορφή θεοῦ* sei la capacité de recevoir et de contenir toute la plénitude divine. Wie *μορφή* = capacité sein kann, verstehe ich nicht. Auf S. 223. heißt es mit Bezug auf diese Stelle: le sujet de toute la phrase est le Christ historique, dagegen auf S. 290. wird aus derselben entnommen: „Christ était en Dieu, préexistant à la création“. Demnach scheint sich Herr Sabatier über Phil. 2, 6. nicht sehr klar geworden zu sein. — Einem Manne von Pauli Verstandesschärfe zuzutrauen, daß in Betreff der Präexistenz sa pensée s'arrêtait à un milieu assez difficile à saisir entre une existence personnelle et simplement idéale, S. 290., erscheint mir nicht sehr überlegt. Mit der Bemerkung, der Apostel sei eben kein Metaphysiker gewesen, ist Nichts gesagt:

ein Geist wie der des Paulus begnügt sich in Betreff seines Herrn, dessen Person Tag und Nacht sein Gedanke ist, nicht mit Nebulositäten. Auch begreife ich nicht, wie man mit Herrn Sabatier in dem *πρωτότοκος, δι' οὗ καὶ εἰς ὃν τὰ πάντα ἐκτίσται*, den Präexistenten S. 228. anerkennen und dann doch noch seine Persönlichkeit bezweifeln kann. In Col. 1, 18. heißt die postexistente Persönlichkeit *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* und in 1, 15. sollte der präexistirende *πρωτότοκος* keine Persönlichkeit sein? Und eine Nicht-Persönlichkeit soll es sein, zu welcher hin (*εἰς αὐτόν*) alle Persönlichkeiten im Himmel und auf Erden geschaffen sind? Ebenso wenig verstehe ich, wie der Herr Verfasser trotz seiner richtigen Fassung von Stellen wie 2 Cor. 3, 17. 1 Cor. 8, 6. und trotz seiner Anerkennung, daß in Col. 1. der Präexistente Organ und Ziel der Welterschöpfung, und trotz seiner Meinung, daß nach Phil. 2, 6. Christus mit nature divine begonnen habe und zum état divin gelangt sei, auf S. 292. vermuthen kann, nach der Logik Pauli müsse Christus in dem Zeitpunkt von 1 Cor. 15, 28. entrer, nicht dans le sein de Dieu, sondern dans le sein de l'humanité, comme un frère aîné entre plusieurs frères. — Der Herr Verfasser protestirt S. 262. im Namen des Paulus sehr energisch gegen die kirchliche Sühnungslehre: „Rom. 6, 1—11. 8, 3. 2 Cor. 5, 21. nous donnent la théorie entière de l'apôtre sur la rédemption, ils font consister la valeur de la mort de Jésus non point dans une satisfaction quelconque donnée à Dieu.“ Aber auf S. 263. sagt er: le rédempteur doit se mettre sous la puissance objective du péché, sous celle de la loi, und wieder: le péché est détruit dans la mort de Jésus, non seulement parce qu'il y est ouvertement condamné et réellement puni, mais aussi etc. Demnach scheint es denn doch mit der Satisfactionslehre nicht so übel zu stehen. — Nach S. 263. soll die Theorie von der justificatio forensis, élaborée par la scolastique du moyen âge (?), weit entfernt sein von dem wahren Gedanken des Paulus. Bei dieser scholastischen Theorie gebe es kein organisches Band zwischen justificatio und regeneratio. Paulus wisse und wolle Nichts von der subtilen Unterscheidung zwischen justum dicere und justum facere, ihm sei das Wort Gottes allezeit schöpferisch, indem also Gott den Menschen für gerecht erkläre, schaffe er in ihm einen Anfang der Gerechtigkeit, „la régénération n'est plus que la suite de la justification“. Steht denn Herr Sabatier nicht, daß er mit diesen ganz richtigen Worten sich selbst widerlegt? Muß man denn nicht, was Ursache und was Wirkung ist, von einander unterscheiden, und ist nicht die Unterscheidung von Gerechtsprechung und Gerechtmachung vom höchsten ethischen Interesse, damit die Christen ihr Gerechtes gesprochen sein, ihr Aufgenommensein in das Kindesverhältniß als vollendete Thatsache fröhlich glauben können, obwohl sie gestehen müssen, daß an ihrem Gerechtmachtsein noch unendlich viel fehle? Wer kann denn leugnen, daß die *δικαιωθέντες* von Röm. 5, 1 ff. und 8, 33 ff. nach Pauli Meinung nicht eine halbe, sondern die ganze Gerechtsprechung haben, während doch ihr Gerechtmachtsein nur erst in den Anfängen ist? — Von der Gerechtigkeit als Eigenschaft Gottes wird auf S. 279. versichert, Paulus meine sie immer communicativ. Das stimmt nicht mit Röm. 3, 5., noch weniger mit 2 Thessal. 1, 6., und vollends nicht mit Röm. 3, 25 f., wo die Logik schlechthin verlangt, von der richterlichen Gerechtigkeit auszusulegen, denn diese war es, welche wegen der Vorbeilassung der zuvor geschehenen Sünden zweifelhaft scheinen konnte. — Der Begriff *σῶμα* wird auf S. 253. be-

stimmt = la forme individuelle de la σάρξ. Weil nun aber der Apostel von einem Auferstehungs-σῶμα redet und doch die σάρξ nach 1 Cor. 15, 50. Gottes Reich nicht ererben kann, so entsteht auf S. 276. die Frage, wie denn die Form ohne die Materie fortbestehen könne. Die Antwort lautet, dem Apostel habe diese Frage nicht zu schaffen gemacht. Sollte nicht vielmehr zu antworten sein, Herr Sabatier habe den Begriff des σῶμα falsch bestimmt? Auch die S. 277. stehende Behauptung, beim σῶμα πνευματικόν trete la substance du πνεῦμα an die Stelle der Materie des Fleisches, ist falsch. Ein aus πνεῦμα bestehender Leib wäre ein aus Eisen bestehendes Holz. Besteht denn das σῶμα ψυχικόν, das in B. 44. dem πνευματικόν gegenübersteht, aus ψυχή?

Aber viel besser, als wenn er das dogmatische Gebiet berührt, gelingt dem Herrn Verfasser die rein geschichtliche Darstellung. Die von ihm gegebene Zeichnung des Stufengangs der paulinischen Entwicklung ist nicht nur lebendig und frisch, sondern auch in ihren wesentlichen Zügen ohne Zweifel richtig. Sie wird zumal französischen Lesern, denen Weiß' neutestamentliche Theologie nicht leicht in die Hand kommen wird, vielfache Belehrung und Anregung geben, aber auch von Kennern dieses Buches mit Interesse und Nutzen gebraucht werden, indem Herrn Sabatier's Darlegung immerhin auch Eigenthümliches enthält. — Zum Gelingensten gehören ohne Zweifel die der Behandlung der einzelnen Briefe beigegebenen Ausführungen in Betreff der Echtheit. Doch möchte ich bemerken, daß die Behauptung, in den Pastoralbriefen sei das organische Band zwischen Glauben und Leben gelockert, wo nicht gar schon gelöst, von dem Verfasser mit keinem Worte begründet ist, sich auch nicht wird begründen lassen. Wo kann ein Prediger für Darlegung der innerlichsten Einheit von Glauben und Leben einen besseren Text finden als den von der züchtigenden Gnade in Tit. 2, 11 ff.? Und wie kann man die Paraklese frischer aus dem Centrum der Wahrheit entspringen lassen, als es in 1 Tim. 2, 1—8. oder 3, 14 ff. oder 6, 13 ff. oder 2 Tim. 2, 1 ff. oder 11 ff. geschieht? Dem Verfasser ist hier eine Verwechslung begegnet. Das Zueinandersein Jesu und der Glaubigen tritt allerdings in dem kurzen Titusbrieve gar nicht, in den Timotheusbriefen nicht so geßfentlich wie in manchen Parteen der früheren Briefe hervor (vergl. übrigens 1 Tim. 1, 14. 2 Tim. 1, 13. 3, 15., auch 3, 12. und 1, 1.); aber ist denn die Ableitung der christlichen Sittlichkeit aus diesem Zueinandersein, also die mystische Motivirung derselben, die einzige, in welcher das organische Band zwischen Glauben und Leben an den Tag kommt? Folgt nicht auf Röm. 6, 2 ff. und Joh. 15, 1 ff., diese loci classici für die mystische Begründung der Sittlichkeit, sofort Röm. 6, 16. und Joh. 15, 14.? Daß unter den tief sinnigsten Mystikern Solche gewesen sind, welche ihre sittliche Paraklese eben immer nur mystisch zu begründen wußten, kennzeichnet nicht ihre Stärke, sondern ihre Schwäche, und die unvergleichliche Geistesalbung der Apostel, vollends des Herrn selbst, ist unter Anderem gerade auch daraus zu sehen, daß sie verstanden haben, Allen Alles zu werden, ihre Stimme zu wandeln. — Auch in Bezug auf das Verhältniß paulinischer und johanneischer Anschauungsweise wird der Herr Verfasser, um richtige Kritik zu üben, seine Denkweise einer Revision unterwerfen müssen; denn daß die johanneische Christologie aus dem Gesichtspunkte Gottes construiert, das will doch sagen: Dasein und Geschichte des Logos als eine aus dem Gottesbegriff sich ergebende Nothwendigkeit betrachtet sei (wogegen Paulus aus dem Heilandswerke zurückgehe auf des Heilandes Person), und daß das vierte Evangelium nicht im

Ernst an das Menschsein Jesu glaube (S. 226.), das wird zwar jetzt häufig genug versichert, ist aber auch schon mehrfach allzu entschieden widerlegt worden, als daß ich hier eine neue Widerlegung für nöthig hielte.

Göttingen.

W. F. Geß.

Historische Theologie.

Das Licht der Geschichte. Mittheilungen aus Johannes von Müller's Werken. Von Dr. Julius Hamburger. Gotha, Friedrich Andreas Perthes, 1870. fl. 8. IX und 189 S.

Wenn Johannes Müller von den Geschichtschreibern des Alterthums rühmt, daß sie „reicher sind an Ideen als die neueren, ausgesprochenener und glühender in der Art zu empfinden und daß sie einer frischen und kräftigen Natur viel näher stehen“, so gilt dieß unstreitig auch von ihm selber. Eben darum würde man es tief zu beklagen haben, wenn seine herrlichen Leistungen vor den neueren Erscheinungen im Gebiete der Historiographie, welche bei ihrer sonstigen Trefflichkeit jene höheren, überall nur selten anzutreffenden Vorzüge doch nicht besitzen, fast gänzlich in den Hintergrund zurücktreten sollten. Dem gegenüber macht es sich denn die vorliegende kleine Schrift zur Aufgabe, die großen Ideen, welche Johannes Müller bei seinen historischen Arbeiten leiteten, die aber in diesen selbst und in den sonstigen Manifestationen seines Geistes nur vereinzelt zu Tage treten, wie in einen Brennpunkt zusammengefaßt dem Publicum vorzulegen. Es enthält das Büchlein lediglich nur Stellen von Müller selbst, diese aber in solcher Art zusammengereiht, daß sie in einem innern wesentlichen Zusammenhang mit einander stehen, während sie der leichtern Uebersicht halber in neun Hauptrubriken vertheilt erscheinen, die sich dann wieder in kleinere, mit kurzen Ueberschriften versehene Abschnitte gliedern. Die Titel jener größeren Abtheilungen lauten: I. Die Würde der Geschichte und die große Aufgabe des Geschichtschreibers. II. Die religiösen Ideen und die biblische Prophetie. III. Christus und die Kirche. IV. Der Glaube und die sittliche Thätigkeit. V. Geistige Bildung und Literatur. VI. Das Staatsleben. VII. Die auswärtige Politik und das Kriegswesen. VIII. Die Neuzeit und die nächste Zukunft. IX. Der einzelne Mensch im großen Ganzen der Geschichte. Ergiebt sich schon aus diesen Hauptrubriken, in welcher besonderm Maße die vorliegende kleine Schrift das Interesse auch des Theologen in Anspruch nimmt, so wird dieß wohl noch deutlicher erhellen, wenn wir hier die einzelnen Ueberschriften der zweiten und dritten Hauptabtheilung noch folgen lassen. Bei der zweiten lauten sie: Der Ursprung der religiösen Erkenntniß, die mündliche Ueberlieferung und die heiligen Bücher. — Die biblischen Weissagungen über den Gang der Weltgeschichte; bei der dritten aber: Die Erscheinung des Heilands. — Mahommed und der Koran. — Das Papstthum und die Hierarchie. — Die Einsiedler und die Mönche. — Die Hierarchie eine Schutzwehr gegen die Despotie. — Der Verfall des Papstthums. — Luther und Calvin und die von ihnen gestifteten Religionsparteien. — Falsche und wahre Aufklärung und der endliche Sieg der Letztern.

München.

Dr. J. Hamburger.

Essays von Max Müller. Erster Band: Beiträge zur vergleichenden Religionswissenschaft. Zweiter Band: Beiträge zur vergleichenden Mythologie und Ethnologie. Leipzig, Verlag von Wilh. Engelmann, 1869. I. XXXII und 342 S., II. 376 S.

Wenige „Hülfswissenschaften“ sind von der gleichen hohen Bedeutung für die centralen Disciplinen der Theologie wie die vergleichende Religionswissenschaft. Jene wichtigen „Lehrsätze aus der Religionsphilosophie“, welche in den Prolegomenen der Schleiermacherschen Glaubenslehre eine grundlegende Bedeutung haben und seitdem in keiner Darstellung der dogmatischen Grundbegriffe fehlen dürfen, sind thatsächlich der vergleichenden Religionsgeschichte entnommen. Gleichwohl ist diese Disciplin erst im Werden begriffen, einfach deshalb, weil die wichtigsten Urkunden der alten Religionen Asiens erst jetzt nach und nach ihr tausendjähriges Schweigen brechen und uns verständlich zu werden anfangen. Demgemäß erfordert der Aufbau dieser Disciplin bedeutende Kenntnisse in den indogermanischen Sprachen und zugleich nicht nur ein lebhaftes Interesse, sondern auch ein feines Verständniß für den Pulsschlag des religiösen Lebens, sowie einen scharfen Blick, dasselbe in oft abstoßenden Gestaltungen ihrem innersten Wesen nach herauszuerkennen. Allen diesen Eigenschaften begegnen wir in seltener Vollendung bei unserm berühmten Landsmann Max Müller in Oxford. Diese „Späne aus einer deutschen Werkstatt“, wie er diese Aufsätze in der englischen Ausgabe genannt hat, im Anschluß an ein Wort des seligen Bunsen (dessen Andenken der erste Band geweiht ist), beschäftigen sich besonders mit den alt-arischen Religionen Asiens und geben theils öffentliche Vorträge, theils Kritiken von neuen Schriften, Alles aber in schöner, klarer, echt populärer Sprache. Schon die Einleitung ist ein Aufsatz, der Wesen und Bedeutung der vergleichenden Religionswissenschaft so schön und treffend darlegt, daß wir demselben kaum eine andere Locubration desselben Inhalts an die Seite zu stellen wissen. Er vertheidigt hier als Hauptergebniß seiner Forschungen u. A. den Satz, daß gewisse allgemeine Grundgedanken sich in allen irgendwie ausgeführten Religionen finden, daß also die Religion so alt ist wie der Mensch und die Cultur, — ein Satz, lange Zeit vergessen, aber den Kirchenvätern, selbst einem Augustin, ganz geläufig. Ja, er schärft unser Auge, indem er aus widrigen, fast empörenden Bräuchen zu Grunde liegende Gedanken von religiösem Werthe entwickelt, gleichwie der geübte Paläontolog aus Knochen und dürrtigem Geschiebe das lebendige Bild einer vorweltlichen Flora und Fauna nicht nur hinzumalen, sondern auch mit siegendem Scharfsinne zu erweisen vermag. Freilich verlangt er ein liebendes Eingehen in das Forschungsobject, einen streng historischen Sinn und zeigt, wie der Eifer des Apologeten den Zweck der Forschung nothwendig verfehlen lasse. Am stärksten tritt dies wohl im zweiten Essay hervor, einer Kritik des mehrbändigen Buches von Hardwick „Christus und andere Meister“. — In wie geringem Grade aber die Kenntniß der ersten Quellen zum reifen Abschlusse gelangt ist, erhellt deutlich aus der Uebersicht, welche der Autor „über die Fortschritte der Zendphilologie“ (I, 124) giebt. Er zeigt hier an einigen Proben, wie verschieden die besten Forscher einzelne wichtige Stellen übersezen. Fünf Aufsätze beschäftigen sich mit der Religion der Parfi und ihren Anhängern. Wir werden in die älteste Urzeit wie in die neueste Gegenwart geführt. Für Theologen interessant ist besonders

die Untersuchung über die Beziehungen der Genesis zum Zendavesta (I, 129), in welcher die Meinung Spiegels, dieser Conner sei ein sehr enger, zurückgewiesen wird. Auf die Religion der Brahmanen beziehen sich zwei Essays; der erste orientirt in höchst lichtvoller Weise über das Wesen der Vedas, der andere (I, 94) bespricht das Aitareya Brahmana, eines der ältesten Ritualbücher über indischen Opferkult, das von Dr. Haug im Auftrage der englischen Regierung edirt, übersetzt und mit großer Sachkenntniß erläutert wurde. Dem Buddhismus sind drei Aufsätze gewidmet; der dritte giebt eine Uebersicht über die sehr verschiedenen Deutungen des Nirvāna, und zwar von Buddhisten selbst. Hiernach enthält die primitive Vorstellung keine Instanzen, um zu entscheiden, ob eine völlige Auslöschung alles Seins oder eine selige Empfindungs- und Bewußtlosigkeit ursprünglich damit verbunden gewesen sei. Auch „die Werke des Confucius“ werden besprochen (I, 264), ja auch die Schriftwerke der Völker Central-Amerika's, auf Grund des von Abbé Brasseur edirten Buches Popol Vuh (I, 272). Der erste Band schließt mit einem der interessantesten Gegenstände, mit einer Kritik der Renanschen Ansicht über den „femitischen Monotheismus“. Des Verfassers Ansichten decken sich hier fast genau (und offenbar völlig ungesucht) mit den ausführlichen Erörterungen des in diesen Jahrbüchern (V, 669—760) erschienenen Aufsatzes über „den Monotheismus des ältesten Heidenthums, vorzüglich der Semiten“, der 1860 erschien. — Die Essays des zweiten Bandes bewegen sich überwiegend auf europäischem Boden und behandeln die „vergleichende Mythologie“, die „griechische Mythologie“, „griechische Sagen“, „Bellerophon“, „die Normannen in Island“, die „Volksfage“ und Aehnliches. Als von allgemeinerem Interesse sind wohl außer dem letztgenannten noch die Aufsätze „über Sitten und Gebräuche“, „unsere Zahlzeichen“, „die Rasse“ hervorzuheben. Der Artikel über „Ammengeschichten der Zulus“ eröffnet uns den Blick in das Gemüthsleben eines sehr niedern Volksstammes; hier bewährt der Autor recht schön seine Forderung, daß nur ein liebevolles Eingehen auch in das scheinbar Fremdeste uns den Schlüssel zum Verständnisse menschlichen Geisteslebens zu liefern vermöge. — So berührt er fast jede Gruppe religionsgeschichtlicher Bildungen und liefert Jedem Etwas, was das Interesse fesselt. Und wie der glückliche Erfolg dieser Publication auf englischem Boden den Autor schon belehrt hat, daß diese Sammlung ebenso verdienstlich wie anregend war, so zweifeln wir nicht, daß er dieselbe Erfahrung auch unter seinen Landsleuten auf deutscher Erde machen werde.

Zena.

E. Diestel.

Der Fetischismus. Ein Beitrag zur Anthropologie und Religionsgeschichte. Von Fritz Schulze, Dr. phil. Leipzig, Verlag von Carl Wiffserodt, 1871. 292 S.

Wie in der Naturwissenschaft aus den Gebieten, welche auf der untersten Stufe des Thierlebens stehen, reicher Gewinn für Lösung der wichtigsten allgemeinen Probleme geschöpft wird, so gilt nahezu das Gleiche von der niedrigsten Form der religiösen Verehrung, dem Fetischismus, für die Religionsgeschichte und Religionsphilosophie. Schon deshalb muß eine eingehende Monographie über diesen Gegenstand mit Freude begrüßt werden, vollends wenn sie eine so große, übersichtlich geordnete Fülle geschichtlichen Stoffes mit durchdringendem Scharf-

finne vereinigt, wie die vorliegende. Der Verfasser will weniger alles Material zusammenfassen, was auch ermüdend gewesen wäre, sondern mehr in der Fülle desselben orientiren und dann die Entstehung des Fetischismus auf psychologischem Wege mit philosophischer Strenge nachweisen. Diese Religionsform hat ja das Eigenthümliche, daß ein sinnlicher Gegenstand Object der religiösen Verehrung wird, daß an ihn sich die Summe der religiösen Gedanken und Empfindungen anheftet. Wir sind der Ueberzeugung, daß der Verfasser alles das beigebracht hat, was zur psychologischen Erklärung jenes Phänomens (das sich bekanntlich auch bis in die höchsten Religionen hinaufzieht, ähnlich wie pflanzliches Leben an den höchsten thierischen Organismen sich zeigt) beitragen kann, wenngleich Manche die einzelnen in Betracht kommenden Momente etwas anders ordnen würden. So dürfte es vielleicht besser gewesen sein, zuerst die Objecte der Verehrung darzustellen und zu erläutern, alsdann den Wirkungskreis des Fetisches und auf dieser empirischen Basis die umfassende Erklärung aus dem gesammten Denken und Leben des Wilden aufzubauen, die jetzt schon im zweiten und dritten Capitel gegeben ist und deshalb unabsichtlich einen etwas aprioristischen Charakter trägt. So würde auch die Umstellung der Subdivisionen im dritten Capitel noch überzeugender wirken, sofern gerade in der Art und Weise „der causalen Verknüpfung“ der Schwerpunkt der Verehrung liegt. Diese Wünsche betreffen aber, wie gesagt, weniger den Inhalt als die Reihenfolge der Erörterungen, und somit haben wir Theologen volle Ursache, dem Herrn Verfasser unsern Dank für diese Gabe auszusprechen. Das Werk ist dem berühmten Sanskritisten Dr. Otto v. Böhtlingk gewidmet und gut ausgestattet.

Jena.

E. Diestel.

Die Einheit der Religionen im Zusammenhange mit den Völkerwanderungen der Urzeit und der Geheimlehre, von Ernst von Bunsen. In zwei Bänden. Erster Band. Berlin, Verlag von Mitscher und Köstel, 1870. XVI und 668 S.

Da fast der ganze Inhalt des Alten Testaments in die Darstellung des Buches verwoben ist, von Eden bis Esra und Esther, von Adam bis zu den Sadducäern, gehört es in den Kreis unserer Besprechung. Der ausführliche Titel deutet auf den Inhalt. Eine monotheistische Geheimlehre soll sich von Eden aus weiter fortgepflanzt haben und erst im Christenthume exoterisch geworden sein. Ihren Inhalt legt das 14. Capitel näher dar. Das ist an sich nicht neu — nannte doch schon, ganz abgesehen von deistischen Vorgängern, Schopenhauer (Zwei Princ., S. 284) das Christenthum „einen Abglanz indischen Urlichts, das leider auf jüdischen Boden fiel!“ —, ebenso wenig, daß diese Lehre Eins sein soll mit dem Ausdruck des reinen Gewissens. Neu ist aber die Durchführung dieser Idee mit einem mächtigen Apparate neuester Forschungen, zumal im Gebiete des Sanskrit und Zend. Wie aus dem ersten Erscheinen des Avesta nach Kleuker's und vieler Anderer Meinung ein leuchtender Strahl auf die biblischen Urkunden fallen sollte, so auch jetzt aus den neueren Resultaten über die Anfänge der Parsi-Religion, wobei die Antipoden Spiegel und Haug einträchtiglich verwerthet werden. Wir wissen nicht, was wir mehr bewundern sollen, den combinatorischen Flug und die präsenle Gelehrsamkeit oder die ruhige Kaltblütigkeit, mit welcher er das Uner-

hörteste und Unglaublichste gelassen vorträgt, oder die merkwürdige Abwesenheit von aller Methode, allem Gefühle für wissenschaftliche Evidenz, selbst von common sense, der bekanntlich auf englischem Boden (wo das Buch entstanden) sich seit langer Zeit in die außertheologischen Gebiete geflüchtet hat. Der Autor erleichtert uns den Einblick in seine Ergebnisse sehr, indem er nicht nur in der Einleitung einen Extract derselben giebt, sondern fast am Schlusse jeden Capitels den angeblichen Ertrag recapitulirt. — Die Geschichte der Menschheit beginnt mit den Kämpfen zwischen weißen Oberländern und schwarzen Tiefländern. Das zendische und das biblische Eden war das Hochland von Pamer im Norden der Himalayakette (S. 170 ff.); von hier nahm auch die mongolische Rasse ihren Anfang. Jene Oberländer sind Arier, die Tiefländer Turier (Turanier) oder Hamiten. Der Kampf zwischen ihnen bildet die Basis für die Völkerzüge gen Westen wie für die Gestaltung der Religionen. Aus Mischung der weißen und schwarzen Rasse ging die — rothbraune hervor (S. 153), wozu die Semiten gehören. Die Arier schieden sich in Iranier und Indier, ähnlich die Semiten. In der semitischen Sprache zeigen sich, meint der Autor, arische und turische Wurzeln. Die Nachrichten vom Paradiese im Avesta und in der Bibel offenbaren sehr viele übereinstimmende Züge, daß auf eine gemeinsame Quelle zu schließen sei. So schlossen Viele, neuerdings Spiegel; von der Entgegnung Max Müller's (Essays, Leipzig 1869, I, 129 ff.), die 1864 zuerst erschien, nimmt der Verfasser nicht Notiz. Vielmehr wird die Bibel genöthigt, für des Autors Combinationen oder für indische und eranische Mythen Zeugniß abzulegen; sie muß Berossos und selbst Keilinschriften erhärten. Die familiengeschichtlichen Notizen der Genesis, längst ethnisch gedeutet, erfahren hier eine förmlich allegorische Ausdeutung nach ethnologischen, geographischen, urhistorischen Gesichtspunkten. Cain erschlägt den Abel, d. h. „der numerisch stärkere Turier besiegte den weniger zahlreichen Arier“, nämlich die obere Rasse der Adamiten, der Bewohner des Hochlandes Eden, im Religionskriege (S. 53 f.). Das Vied Lamech's bezieht sich darauf, daß das Reich Nimrod's, des Indiers (er war ein weißer Beherrscher schwarzer Menschen, daher seine günstige Darstellung in der Genesis, S. 68), durch Lamech, den Iranier, gestürzt wurde; auf dasselbe bezieht sich aber auch die Geburt Sem's, nämlich auf die Eroberung Babylon's 2458 vor Chr. (S. 87 f. 63). Ähnliche Deutungen finden sich zu Hunderten, am gedrängtesten in der Völkertafel. Die Proclamirung des Monothelismus in Bactrien (durch arische Propheten und Reformatoren) und wahrscheinlich die arische Trennung (in Indier und Iranier) fand während der Regierung des sechsten Kavaniers, innerhalb der Periode des Enos (der mit Zoroaster identisch ist) statt, also zwischen 9678 vor Chr. und 10,583 (S. 62); dagegen nach S. X der Einleitung soll die arische Trennung zwischen 8743 und 7838 vor Chr. fallen. Nur die Totalsumme der den Geschlechtsregistern (Gen. 5) angewiesenen Jahre beruht auf geschichtlicher Tradition. Die Noachische Fluth, welche sich nur auf Mesopotamien erstreckte, fällt 2360 vor Chr. — So werden wir aus Eden nach Sinear, von hier nach Kanaan geführt. Die vorabrahamitische Bevölkerung des Landes bildeten die Keniter, geschieden in die Keniter im engeren Sinne und die — Rechabiten. Daß die Semiten aus Ariern und Turiern oder Hamiten bestehen sollen, daß mithin letztere ein Moment bilden im Völkergewirre Kanaans, wird sonderbarerweise im Verlaufe der Darstellung so gut wie gar nicht berücksichtigt; vielmehr „dreht sich die Geschichte Israels um

den Dualismus der im Volke Israel vereinigten Rassen", der Iranier (welche Rechabiten sind und zugleich die „Fremdlinge“) und der Indier. „Die Tradition der Iranier bildet die jehovistischen, die der Indier die elohistischen Abschnitte der Genesis. Dem unblutigen Opfercultus der Iranier Israels stand der blutige Opfercultus der Indier Israels entgegen, und es ist möglich, daß der Weihrauchaltar im Heiligthume Mose's den ersteren darstellte, wie der Brandopferaltar den letzteren.“ Die Linie Eleasar war indisch, die Linie Ithamar iranisch-kenitisch. „Die Partei der Iranier oder Fremdlinge kam durch David, den Keniter, zur Herrschaft. Der Stamm Benjamin stand an der Spitze der Hebräer und Sadducäer, der Name Juda an der Spitze der Keniter und Phariseer.“ „Die Wiedervereinigung der Israeliten mit den Kaldäern oder (sic!) Kelten während der babylonischen Gefangenschaft bildet den Wendepunkt israelitischer Geschichte“, sofern der aus Aegypten eingeführte Bilderdienst auf immer beseitigt wurde. „Zur Zeit des Sadducäers Esra und im Anfange der Regierung vor Darius Hystaspis wurde ein Gegentempel in Galizien gebaut.“ „Jesus von Nazareth war ein Sohn David's von iranischer Abstammung.“ Seine wie der Apostel Lehren weisen auf die ältesten Theile des Zendavesta. „Die Geheimlehre von Jesus war die der eingeweihten Juden, die iranische Tradition“, mit der der Verrath des Judas und die Kreuzigung Jesu genau zusammenhängen. Simon der Magier stand mit Jesus in persönlicher Beziehung und ist mit Petrus und Philo in Rom zusammengekommen. Doch über diese letzteren Dinge wird uns erst der zweite Band Licht geben, da der erste nur bis an das Ende der vorchristlichen Zeit reicht und mit einer Charakteristik von Heidenthum und Judenthum schließt.

Zu bedauern ist die Fülle von Geist und irrendem Scharfsinn, der auf die Darlegung dieser Combinationen verwendet ist. Die hebräischen Urkunden auf das Procrustesbett der arischen Ueberlieferung zu spannen, davon sollte schon die einfache Erwägung abhalten, daß, wenn irgend, auf semitischem Boden der geschichtliche Sinn in ungleich stärkerem Grade zu finden ist. An eine Widerlegung im Einzelnen kann um so weniger gedacht werden, als die Verwirrung, welche auf nur Einem Blatte angerichtet wird, oft kaum durch eine dreifach so große Darlegung sich beseitigen ließe. Bei den Schlußfolgerungen erhalten die kühnsten Annahmen den axiomatischen Werth von sicheren Prämissen. Daß ein Satz von entfernter Möglichkeit aus sich durch Wahrscheinlichkeit und Nothwendigkeit bis zur Gewißheit durchringen müsse, von dieser einfachsten Vorbedingung alles Forschens scheint der Verfasser kaum eine Ahnung zu haben. Mit dem Unglaublichsten wird gespielt, wie mit allgemein anerkanntem Wissensgute. Jüdische Märchen, Deutungen von Josephus und der Targumisten gelten wie sichere Fundamente. Von den Etymologien wollen wir schweigen: die von Eva oder Chava (sic!) diene (S. 29) zum Beispiel. Chavah bedeute „anzeigen“, somit könnte Eva auf den Anbruch des Lichtes sich beziehen und „Dämmerung“ heißen. „Der Raub der Helena hatte in dem Raube der Eva sein Vorbild.“ Daß Helena geraubt wird und Eva die Frucht vom Baume „raubt“, fällt natürlich nicht in's Gewicht. Ja, wir hören, daß der Baum des Lebens von dem Baume der Erkenntniß in der Genesis nicht unterschieden werde; „die scheinbare Unterscheidung in einer einzigen Stelle wird durch alle anderen nicht als solche bestätigt.“

Doch genug. Man sieht, durch solche Verfahrungsweise ist geradezu Alles möglich. Diese ganze Erscheinung ist aber betrübend. Denn die Freude darüber,

daß auch ungünstige Gelehrte ein lebhaftes Interesse an diesen wissenschaftlichsten Gegenständen verrathen, wird durch solche Elaborate bedeutend gedämpft. Des berühmten Vaters Fehler und Schattenseiten kommen an dem Sohne zu einer wahrhaft riesenmäßigen Entwicklung. Vollends bedenklich ist's, wenn solche Lustsprünge nicht vereinzelt bleiben, wie sie z. B. an Noack's Werk „von Eden nach Golgatha“ ein Seitenstück haben, freilich mit völlig anderen Resultaten. Es läßt sich nun einmal ohne Zucht, Ordnung und Methode nichts Tüchtiges leisten; denn die Wissenschaft ist eine strenge Göttin.

Gena.

E. Diestel.

Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, dargestellt von Albrecht Ritschl. Erster Band: Die Geschichte der Lehre. Bonn, A. Marcus, 1870. 8. X und 638 S.

Ohne einer ausführlicheren, von kompetenter Seite in Aussicht gestellten Besprechung dieses Werkes vorzugreifen, will ich doch schon hier, im ersten Heft dieses Jahrganges, wenigstens mit kurzen und vorläufigen Worten auf ein Buch hinweisen, das wir gewiß zu den hervorragenden theologischen Leistungen des abgeschlossenen Jahres und Jahrzehntes werden rechnen dürfen und das, wenngleich in einem für wissenschaftliche Arbeiten ungünstigen Zeitpunkt erschienen, doch, wie wir hoffen, nicht verfehlen wird, sowohl durch die Fülle neuer Gedanken und Ergebnisse, die es bietet, als durch die scharfe, aber parteilose und bei aller Entschiedenheit des eigenen Standpunktes doch auch wieder anerkennende und anregende Kritik, die es gegen hergebrachte Anschauungen und herrschende Richtungen übt, einen heilsam belebenden und lustreinigenden Einfluß auf die theologische Wissenschaft, die dogmatische wie die historische, zu äußern. Unsere Jahrbücher haben um so mehr die Pflicht und das Recht, das Erscheinen dieses Werkes zu begrüßen, da der Verfasser desselben nicht bloß von Anfang an zu ihren Mitarbeitern gehört, sondern auch gerade einen bedeutenden Theil seiner Vorarbeiten für dasselbe (wie seine Studien über die Osiandrische Rechtfertigungslehre, über Genugthuung und Verdienst Christi, über die neutestamentlichen Aussagen vom Heilswerth des Todes Christi, geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott, sowie eine Reihe von einschlägigen kritischen Anzeigen) in unseren Jahrbüchern niedergelegt hat, — Arbeiten, die auch jetzt noch um so mehr Beachtung verdienen, da sie theils weitere Ausführungen, theils Ergänzungen zu dem vorliegenden Buche bieten.

Der Verfasser selbst sieht, wie die Vorrede andeutet, in diesen theils historischen, theils biblisch-theologischen und dogmatisch-ethischen Untersuchungen über die christliche Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre, wie „die concrete Mitte des theologischen Systems“, so das eigentliche Centrum seiner persönlichen wissenschaftlichen Lebensaufgabe, — „die Frage seiner Jugend, die er nach mancherlei Unterbrechungen selbständig wieder aufgenommen“. Sein eigentliches Absehen dabei ist auf die dogmatische Darstellung jener Lehren gerichtet; der vorliegende historische Theil soll als geschichtlicher Unterbau für jene dienen, und wie sich aus dieser Zweckbestimmung die Auswahl, Anordnung und insbesondere die Abgrenzung des dogmengeschichtlichen Stoffes erklärt, so wird andererseits manche scheinbare Lücke in diesem dogmengeschichtlichen Gesamtbilde, wie der Verfasser ver-

spricht, im zweiten theoretischen Theile noch ihre nachträgliche Berücksichtigung und Ausfüllung finden.

Da somit ein abschließendes Gesammturtheil vor dem Erscheinen des zweiten Bandes überhaupt noch nicht möglich und da eine eingehende Beurtheilung der dogmenhistorischen Einzeluntersuchungen unseren Jahrbüchern von anderer Seite versprochen ist, so soll diese vorläufige Anzeige sich darauf beschränken, theils über den reichen Inhalt der vorliegenden geschichtlichen Darstellung eine kurze Uebersicht zu geben, theils auf einzelne der von dem Verfasser selbst angedeuteten Lücken hinzuweisen.

Schon der Titel wird wohl Manchem befremdlich erscheinen, da, wie der Verfasser selbst gesteht, „die Zusammenstellung und Reihenfolge der beiden Begriffe ungewöhnlich und der Erläuterung bedürftig“. Warum nicht lieber, da es ja doch um die objective Heilsbegründung durch Christum, nicht um die subjective Heilsaneignung sich handelt: Erlösung und Versöhnung, oder Lehre vom Tode Christi, oder vom Heilswerk Christi, oder Lehre vom hohenpriesterlichen Amt u. dergl.? Dem Verfasser ist von diesen verschiedenen möglichen Titeln der eine zu bildlich, der andere zu weit, der dritte zu eng; dagegen findet er in dem von ihm gewählten Titel die adäquateste Bezeichnung für die spezielle Aufgabe, die er sich gestellt hat: „die ethischen Wirkungen des Lebens, Leidens, Todes und der Auferstehung Christi zur Begründung der Gemeinde“ zu entwickeln. Fragen wir aber nach dem Recht zu dieser Präcisirung und Umgrenzung der soteriologischen Frage, so verweist er uns auf „dasjenige Verständniß der neutestamentlichen Grundlage, sowie des kirchlich-theologischen Ganges der Lehre, worüber vorläufig nur Andeutungen gemacht werden können“, also auf die biblisch-theologischen und dogmatisch-ethischen Ausführungen des zweiten Bandes.

Eben damit kommen wir auf eine zweite methodologische Frage, die man an den Verfasser stellen wird. Da doch das Verständniß des dogmenhistorischen Ganges einer christlichen Lehre schlechterdings unmöglich ist ohne vorausgeschickte genetische Entwicklung der biblischen, insbesondere neutestamentlichen Lehre, und da dieß ganz besonders von dem soteriologischen Lehrkreis gilt, für welchen im Neuen Testament eine so reiche Fülle von Begriffen und Anschauungen, in der Lehrentwicklung der Kirche nirgends eine bestimmte officielle Ausprägung zu einer dogmatischen oder symbolischen Formel vorliegt: hätte der Verfasser nicht besser gethan, sein individuelles Verständniß der neutestamentlichen Grundlage der dogmengeschichtlichen Ausführung voranzuschieben statt folgen zu lassen? Ich kann meinerseits mich der Ansicht nicht verschließen, daß die erstere Anordnung, d. h. die Vorausstellung der biblischen Lehre, wie die objectiv richtigere, so die praktisch zweckmäßigere gewesen wäre, da sie dem Leser das Verständniß und die Beurtheilung des vorliegenden dogmenhistorischen Theiles wesentlich erleichtert hätte. Allein ich bin weit entfernt, das Recht des Verfassers zu der von ihm gewählten Anordnung zu bestreiten, und kenne die Gründe, die gerade ihn als theologischen Systematiker bestimmt haben, dieser Methode den Vorzug zu geben. Auch kann der Verfasser diejenigen seiner Leser, die seine biblisch-theologischen Auffassungen kennen zu lernen wünschen, vorläufig auf seine eigenen früheren Arbeiten, insbesondere auf die oben angeführten Abhandlungen in diesen Jahrbüchern und auf seine Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs in seiner „altkatholischen Kirche“ verweisen.

Daraus, daß der Verfasser seine dogmengeschichtlichen Untersuchungen von vornherein zum Zwecke der dogmatischen Darstellung unternommen hat, erklärt es sich denn auch, daß jene nicht auf den ganzen Verlauf der Dogmengeschichte ausgedehnt, sondern auf das Mittelalter und die nachreformatorische Periode beschränkt sind. Es wird dieß näher damit motivirt (S. 5), daß es „erst den Theologen des Mittelalters gelungen, das Problem der Heilswirkung des Todes Christi auf die Stufe der rechtlichen und sittlichen Beurtheilung der Sünde zu erheben“ und damit die falsche, bloß dramatische, nicht ethische Fassung derselben als einer Erlösung der Menschen von der Gewalt des Teufels abzuwerfen. Allein wenn es sich nun doch sofort zeigt, daß diese von Anselm und Abälard abgeworfene patristische „Teufelstheorie“ durch den Widerspruch dieser beiden Scholastiker keineswegs beseitigt ist, daß sie vielmehr bei Bernhard, Petrus, Hugo von St. Victor u. s. w., wenn auch mit verschiedenen Modificationen, wiederkehrt und das dogmatische und noch weit mehr das populäre Bewußtsein des Mittelalters wie des Reformationszeitalters, zum Theil auch der nachreformatorischen Zeit, weit mehr beherrscht als die Anselm'sche oder Abälard'sche Theorie, so möchte schon aus diesem Grunde der Wunsch nicht unbegründet sein, daß es dem Verfasser gefallen hätte, auch die patristische Periode in seiner dogmenhistorischen Untersuchung eingehender zu berücksichtigen, als dieß in den wenigen hierauf bezüglichen Bemerkungen der Einleitung (S. 5 f.; S. 8 ff.) geschehen ist. Und was von jener sogenannten Teufelstheorie, das gilt noch mehr von der sogenannten mystischen Versöhnungslehre, wie sie von Irenäus und Origenes an bis auf Maximus Confessor und Scotus Erigena herab sich fortentwickelt und durch die beiden genannten Theologen auf die griechische wie abendländische Theologie des Mittelalters übergeht. Das Mittelalter hat eben auch hier nichts wesentlich Neues producirt, sondern nur die aus dem Alterthum überkommenen Gedanken formalisirt, — den von den Vätern ererbten Mantel gewickelt. Der formale Fortschritt, der durch Anselm und Abälard wie durch die folgenden Scholastiker in Bezug auf schärfere dialektische Fassung der Versöhnungslehre geschehen ist, charakterisirt sich doch materiell betrachtet weit mehr als Rückschritt, sofern eben Beide aus dem Reichthum des patristischen Begriffsmaterials — Anselm aus Augustin und Gregor dem Großen, Abälard aus der griechischen Theologie — ein einzelnes Moment herausgegriffen und dasselbe zu dem dünnen Faden ihrer im Vergleich mit dem biblischen und patristischen Reichthum doch ziemlich dürftigen Theorien ausgesponnen haben. Gewiß wird auch in dieser Beziehung dem Verfasser die dogmatische Entwicklung seiner eigenen Anschauung im zweiten Bande Anlaß geben, noch auf einzelne Punkte der altkirchlichen Lehrentwicklung nachträglich zurückzukommen.

Hauptinhalt und Hauptverdienst des vorliegenden ersten Bandes aber — ein Verdienst, das gewiß von allen Seiten auch bei aller Verschiedenheit theologischer Standpunkte bereitwilligst wird anerkannt werden — besteht in der durchaus selbständigen und quellenmäßigen, ebenso scharfsinnigen als inhaltsreichen, eine Fülle neuer Gesichtspunkte und Ergebnisse bietenden, durch wissenschaftliche Präcision der Form wie durch Umfang und Exactheit des Quellenstudiums sich auszeichnenden Erforschung und Darstellung der mittelalterlichen wie der reformatorischen und nachreformatorischen Entwicklung des soteriologischen Dogmenkreises, wobei es sich von selbst versteht, daß von dieser „concreten Mitte des theologischen Systems“ aus auch nach verschiedenen anderen Punkten hin Aus- und Durchblicke

sich ergeben. Im Mittelalter sind es besonders vier scholastische Theologen, mit denen der Verfasser sich eingehend beschäftigt — Anselm und Abälard (Cap. 1), Thomas und Duns Scotus (Cap. 2) —, aber auch Petrus Lomb. und Bernhard, Franz von Assisi und die Bettelorden, endlich der Nominalismus und von den sogenannten Vorläufern der Reformation vorzugsweise Staupitz und Wessel finden im dritten Capitel („der Gedanke der Rechtfertigung im Mittelalter“) Berücksichtigung. Auf das Einzelne dieser für die ganze Geschichte der mittelalterlichen Theologie höchst beachtenswerthen Abschnitte einzugehen, verbieten Raum und Zweck dieser Anzeige. Nur auf zwei wichtige Punkte möchte ich hinweisen: auf die Darstellung und Kritik Anselms und die Widerlegung der freilich längst widerlegten, aber immer noch spukenden Meinung von der Identität der anselmischen mit der lutherischen Lehre, — sowie auf den letzten Abschnitt der mittelalterlichen Lehrdarstellung: „Das Zeugniß der römisch-katholischen Kirche für die Gnade gegen die Verdienste“.

Noch größeres, jedenfalls noch allgemeineres Interesse als diese zum Theil höchst spinösen, aber eben darum auch historisch wie dogmatisch höchst instructiven Untersuchungen über die mittelalterliche Lehrentwicklung bieten die folgenden Capitel, Cap. 4: Der reformatorische Grundsatz von der Rechtfertigung durch Christus im Glauben; Cap. 5: Die Principien der reformatorischen Versöhnungslehre im Gegensatz zu der des Mittelalters und zur Lehre Osianders; Cap. 6: Die orthodoxe Lehre der lutherischen und reformirten Kirche und der Widerspruch Socins und der Arminianer (wo besonders die außerordentlich reichhaltige und gründliche Berücksichtigung der reformirten Dogmatiker bemerkenswerth); Cap. 7: Zersetzung der kirchlichen Lehre durch die deutschen Aufklärungstheologen, wobei wir besonders auf die Erklärung der Genesis des Naturalismus und Rationalismus (Abschnitt 48) und auf die Darstellung von Leibniz und Töllner aufmerksam machen; Cap. 8: Neue Begrenzung des Problems der Versöhnung durch Kant (und Tieftrunk), Rückgang der Kantianer auf den Standpunkt der Aufklärung; Cap. 9: Erneuerung des Abälard'schen Lehrtypus durch Schleiermacher und seine Nachfolger; Cap. 10: Der Verlauf des Pietismus bis zur Repristination der lutherischen Orthodoxie (wo besonders die Unterscheidung zwischen dem älteren Spener-Bengel'schen und dem von dem Verfasser sogenannten modernen Pietismus beachtenswerth), und endlich Cap. 11: Versöhnungsidee in der speculativen Schule, bei Schelling, Hegel und ihren Nachfolgern. — Mancher wird Manches vermissen (z. B. eine eingehendere Berücksichtigung aller ins Gebiet der Mystik und Theosophie einschlagenden Lehren), Mancher mit Einzelnem nicht einverstanden sein (z. B. mit der Kritik Schleiermachers, mit der Beurtheilung des Pietismus, Zinzendorfs u. A.). Ich gestehe, daß das Studium dieses Werkes gerade dadurch einen besonderen Reiz für mich gehabt hat, daß ich fast Schritt vor Schritt bald zum Widerspruch, bald zur Uebereinstimmung mich aufgefordert fühlte. Gerade dadurch wird das Buch, wie ich hoffe und wünsche, anregend und belebend auf unsere Theologie wirken, daß es durch die auf jedem Punkt hervortretende Selbstständigkeit der darin niedergelegten Forschungen und Urtheile auch den denkenden Leser zum selbstständigen Prüfen und Weiterforschen anregt. Dazu ist freilich nothwendig, daß jeder Leser nicht blos dasjenige, was etwa ihm und seiner gewohnten Anschauungsweise oder seiner Firma zusagt, acceptirt, sondern auch das, was ihm etwa neu oder auf den ersten Blick antipathisch erscheint, sich gesagt sein läßt zur

vorurtheilslosen Prüfung und Beherzigung. Den Verfasser aber möchten wir bitten, nachdem er bei seiner Arbeit in dem Schachte der Geschichte vielen Schutt der Vergangenheit aufgeräumt, aber auch manchen werthvollen Baustein gewonnen hat, nun auch bald in dem versprochenen zweiten Theil seine neue Construction dieser Centraldogmen des Christenthums uns vor Augen stellen zu wollen.

Wagenmann.

Thomas von Kempen, vier Bücher von der Nachfolge Christi. Görres' Uebersetzung. Mit Original-Zeichnungen von Joseph Ritter v. Führi ch. In Holzschnitt ausgeführt von Kaspar Dertel. Leipzig, Verlag von Alphons Dürr, 1871. 288 S. in Hoch-Quart.

Eine Pracht- und Jubelausgabe des vielberühmten Buches, wie sie dieses in den vierhundert Jahren seit seinem ersten Erscheinen noch nicht erlebt, — eine Prachtausgabe sowohl durch die Schönheit der typographischen Ausstattung als durch den werthvollen, nach Conception, Composition und Ausführung gleich ausgezeichneten künstlerischen Schmuck, den ein namhafter Künstler der Gegenwart demselben beigegeben hat, — eine Jubelausgabe, da wir am 25. Juli 1871 den vierhundertjährigen Todestag oder nach altchristlicher Anschauungsweise den himmlischen Geburtstag des Mannes feiern werden, den neuere Untersuchungen trotz aller welschen Annexionsversuche als den unzweifelhaften Verfasser jenes berühmtesten Andachtsbuches der Christenheit erwiesen haben — des Thomas Hamerken, geboren zu Kempen 1380, gestorben 25. Juli 1471 im Kloster der heiligen Agnes zu Zwoll. Vor einigen Jahren hat August. de Vaecker in Lüttich einen *essai bibliographique sur le livre de imitatione Christi* (Lüttich 1864) herausgegeben, worin er über 2900 Ausgaben und Uebersetzungen aufzählt; seither wird wohl die Zahl von 3000 bereits überschritten sein. Auch hat es schon bisher an sogenannten illustrierten oder Prachtausgaben nicht gefehlt, obgleich es scheinen könnte, als ob eben dieses Buch, dessen größte Eigenthümlichkeit und gewaltigster Eindruck gerade „auf der Schönheit vollendeter Schmucklosigkeit, auf dem einfachen Gewichte und Ebenmaße wahrer Gedanken und Gefühle beruht“, für künstlerischen Schmuck wenig Anhalt und Reiz böte. Aber es verhält sich in diesem Punkt mit der „Nachfolge Christi“ wie mit dem Christenthum selbst: bildlos und schmucklos, ohne Gestalt noch Schöne, eine Religion des Geistes und Wortes, hat es menschlicher Kunst zu seiner eigenen Empfehlung oder Verherrlichung weder begehrt noch bedurft; aber als Religion der Gottmenschheit und Versöhnung, die gnadenreiche Erscheinung Gottes im Fleische verkündend und die endliche Verklärung des Naturreichs zum Herrlichkeitsreich verheißend und anbahnend, bietet es auf jedem Punkte seiner Geschichte wie seiner Lehren eine unerschöpfliche Fülle von Motiven, eine unübersehbare Weite der Perspective auch für die künstlerische Auffassung und Gestaltung. Wie unzählige christliche Dichter schon die Motive ihrer Gesänge aus der Nachfolge Christi entnommen (um nur eines zu nennen, so ist z. B. des Angelus Silesius Gesangbuchslied „Wir nach! spricht Christus, unser Held,“ und manche andere seiner Lieder offenbar aus poetischer Bearbeitung Kempis'scher Gedanken hervorgegangen): so war es auch für einen christlichen Maler eine zwar nicht ganz leichte, aber sinnige und lohnende Aufgabe, seine Kunst (wie es das Titelbild unseres Werkes zeigt) in den Dienst der theologia

des Zwoller Klosterprior's zu stellen und, wenn auch nicht dem Buchstaben des Buches sich anschließend, aber doch in den Geist desselben, in seine gesammte Welt- und Lebensanschauung in andächtiger Betrachtung sich versenkend, einen Bildercyklus zu schaffen, der nach des Künstlers eigenem Vorwort nicht sowohl als Illustration des an sich völlig bilderlosen Buches, sondern als eine Art von Betrachtung, von künstlerischer Meditation über dasselbe angesehen und gewürdigt sein will. Es ist nicht dieses Ortes und nicht meines Faches, über die künstlerische Conception und technische Ausführung der Holzschnitte, welche theils als Arabesken und Vignetten den Text begleiten, theils in eine Reihe von größeren Conceptionen demselben eingefügt sind, ein competentes Urtheil abzugeben. Vom Standpunkt des evangelischen Theologen und künstlerischen Laien aus kann ich nur sagen, daß dieselben Vorzüge, welche den früheren ähnlichen Werken des Wiener Meisters Joseph Ritter von Führich (insbesondere seinem „Bethlehemitischen Weg“ und „Er ist auferstanden“) nachgerühmt werden, mir auch bei dem vorliegenden vollkommen zutreffen scheinen: seltene Vereinigung eines tiefinnerlichen (mitunter allerdings ins Sentimentale abirrenden) Ausdrucks, wie ihn unter den neuen Meistern fast nur Overbeck besaß, mit einem am Studium der Natur und an den besten Meistern der italienischen Kunst, besonders an Raphael gebildeten Schönheitsinn, der auch in der schlichten, von falscher moderner Effecthascherei sich fern haltenden, aber durchweg edel und anmuthig behandelten Form der Holzschnittzeichnung einen Reichthum anmuthiger Gestalten, eine Fülle heiliger Poesie zu entfalten weiß. Für das Gefühl des evangelischen Christen werden einzelne Darstellungen (wie z. B. die der Maria, wenn diese wie beim Pfingstwunder in unbiblischer Weise in den Mittelpunkt gestellt wird oder wenn sie gar als eigentliche Dea mater, als Mittlerin des Schöpfungs- und Erlösungswerkes erscheint, ebenso die unbiblische und ungeschichtliche, im Sinne der römischen Verwandlungslehre aufgefaßte Darstellung des heiligen Abendmahles) allzu sehr katholisirend (im tadelnden Sinne dieses Wortes) erscheinen; der Theolog wird darüber mit dem katholischen Künstler um so weniger rechten, da eben auch dem Buche selbst (neben dem evangelisch-katholischen, wahrhaft christlichen Grundton, der es auch heute noch zu einem Schatz der ganzen Christenheit macht) jene Zuthaten mittelalterlicher Dogmatik und Mönchsascetik bekanntlich nicht fehlen, sondern zu dessen wesentlichem Character gehören. Wir lieben nicht jene evangelischen Zurechtmachungen katholischer Andachtsbücher, wie sie gerade auch der Nachfolge Christi so oft zu Theil geworden; aber wir trauen jedem evangelischen Christen und zumal Theologen soviel Prüfungsgeist zu, daß er auch hier, in dem Buche selbst wie in dessen künstlerischem Schmucke, das Echte von dem Unechten zu scheiden wissen und durch die unevangelische Zuthat die Freude an dem echt evangelischen, weil allgemein christlichen, Kern sich nicht trüben lassen wird. Was der Theolog, der katholische wie der evangelische, an der vorliegenden Prachtausgabe vermissen möchte, ist zweierlei: einmal, daß die zu Grunde gelegte Görres'sche Uebersetzung nicht vor dem Abdruck einer Vergleichung mit dem Original und theilweisen Berichtigung in einzelnen offenbar unrichtig übersehten Stellen unterzogen worden ist (eine jedenfalls bessere deutsche Uebersetzung besitzen wir bekanntlich von der Hand Bethmann-Hollweg's, Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses, 1864; vgl. die Anzeige in diesen Jahrb., Bd. X, S. 184); und fürs Andere, daß der Künstler sich nicht doch etwas genauer, als er gethan, mit seinen Betrachtungen an den Gedan-

gang und die freilich im Einzelnen nicht überall festgehaltene, aber doch im Großen und Ganzen klar zu erkennende Disposition des Werkes anzuschließen versucht hat. Mir wenigstens ist es nicht gelungen, die Beziehung zwischen dem illustrierenden Bild und dem illustrierten Text überall deutlich zu erkennen. Diese theologischen Bedenken haben aber weder bei mir selbst die herzliche Freude und geistliche Erquickung beeinträchtigt, die das köstliche Buch auch in dieser neuen Gestalt gewährt, noch sollen sie mich abhalten, das vorliegende werthvolle Werk als eine würdige Pracht- und Jubelausgabe des vierhundertjährigen Schatzes der Christenheit allen, den alten und neuen, evangelischen und katholischen, Verehrern der imitatio Christi wie allen Freunden christlicher und deutscher Kunst bestens zu empfehlen.

Wagenmann.

- 1) Der Papst und das Concil, von Janus. Eine weiter ausgeführte und mit dem Quellennachweis versehene Neubearbeitung der in der Augsburger Allgemeinen Zeitung erschienenen Artikel: Das Concil und die Civiltà. Leipzig, Steinacker, 1869. 8. XIX und 451 S.
- 2) Römische Briefe vom Concil von Quirinus. München, Rudolph Oldenbourg, 1870. 8. XVIII und 710 S.

Das Vaticanische Concil des Jahres 1869/70 braucht um einen Herold seiner Thaten nicht besorgt zu sein: es hat bereits seinen Carpi gefunden. Wie dereinst der venetianische Servit „als Protestant unter der Mönchskutte“ die Geschichte der Menschlichkeiten und Heimlichkeiten des Tridentiner Concils geschrieben hat, so scheinen diesmal die beiden offenbar nahe verwandten altrömischen Stadtgötter selbst, Janus und Quirinus, die Rolle übernommen zu haben, die Mystereien des neurömischen Heidenthums vor der christlichen Welt zu enthüllen und die Vorgeschichte wie den wirklichen Verlauf des so eben theils offen in St. Peters Dom, theils geheim hinter den Coulissen des päpstlichen und Jesuitenpalastes abgespielten Infallibilitätsdrama's vor den Augen der gebildeten Welt des neunzehnten Jahrhunderts, coram urbe et orbe, zum Frommen von Gegenwart und Zukunft mit der Anschaulichkeit des römischen Beobachters und zugleich mit der Gründlichkeit des deutschen Gelehrten darzulegen. Zwar ist ja das Vaticanum selbst wie einst das Tridentinum vor dem nahenden Waffenlärm — man weiß nicht, soll man sagen: rechtzeitig oder zur Unzeit — auseinander gestoben, und das Interesse an jenen mit so großem Beifall in der ganzen gebildeten Welt aufgenommenen Conciliumsbriefen der Augsburger Allgemeinen Zeitung scheint vor dem Sturm der Tagesereignisse nahezu verschwunden zu sein, noch ehe diese vielfach gewünschte Buchausgabe derselben ans Licht getreten ist. Aber wie einst auf die Räubersynode des Jahres 449 das Chalcedonense gefolgt ist, so werden auch die Acten und Decrete des bereits fast vergessenen Vaticanum früher oder später wieder einmal auf die Tagesordnung gesetzt und einer Revision, wenn auch nicht in conciliarer Form, unterzogen werden. So oft man aber im praktischen oder wissenschaftlichen, historischen oder symbolisch-dogmatischen Interesse auf die Fragen des Concils oder auf die Geschichte des modernen Papstthums und Catholicismus

zurückkommen wird, werden Janus und Quirinus unentbehrliche Quellen und dankenswerthe Hülfsmittel sein.

1. Die erste der beiden Schriften rührt bekanntlich, wie schon der Inhalt und die Verschiedenheit der Behandlung vermuthen ließen und wie nunmehr in der Vorrede ausdrücklich versichert wird, nicht von Einem, sondern von einer Mehrheit von Verfassern her, die „aus mehrfachen Gründen“ auch jetzt noch, obwohl ja der Name des Hauptverfassers längst ein öffentliches Geheimniß ist, die Anonymität vorgezogen haben: wie ja dereinst auch die reformatorischen Schriften und Tractate der kirchlichen Doctrinäre des funfzehnten Jahrhunderts größtentheils anonym erschienen sind, während freilich die Väter der wirklichen Reformation des sechzehnten Jahrhunderts von Anfang an keinen Anstand genommen haben, auch mit ihren Namen und Personen für ihre Ueberzeugungen einzutreten. Die katholische Kirche der Gegenwart steht eben noch nicht an der Schwelle einer neuen Reformation, sondern erst im Stadium des kirchenpolitischen Doctrinarismus und der vergeblichen Reformconcilien.

Der Janus oder vielmehr die Briefe in der Augsburger Allgemeinen Zeitung, deren weitere Ausführung jener enthält, hatten sich zunächst die Aufgabe gestellt, über diejenigen Fragen, die auf dem angekündigten ökumenischen Concil zur Verhandlung und Entscheidung kommen sollten (also insbesondere über die Sätze des sogenannten päpstlichen Syllabus und die von den Jesuiten proponirte assertorische Fassung der Syllabus-Artikel, über das beabsichtigte, aber nun, wie es scheint, doch vorerst noch in suspenso gelassene Mariendogma, vor Allem aber über das Infallibilitätsdogma), eine geschichtliche Orientirung zu bieten. Und bei der Gründlichkeit und Sachkenntniß, womit dieß geschieht, bei der Fülle des beigebrauchten, zum Theil völlig neuen oder doch minder bekannten, durchweg aber unmittelbar aus den Quellen geschöpften Materials, bei der einschneidenden, wenn auch nicht durchaus unbefangenen Kritik, womit die genannten Fragen, wenigstens in den Hauptpunkten, behandelt sind, verdient diese Arbeit als ein für protestantische wie katholische Theologen und Laien gleich interessanter Beitrag zur Kirchengeschichte und Kirchenrechtsgeschichte, wie er eben nur durch die Mitarbeit eines der gelehrtesten und geistvollsten katholischen Kirchenhistoriker der Gegenwart geliefert werden konnte, eine mehr als vorübergehende Beachtung und ein eingehendes Studium. — Es gilt dieß freilich nur theilweise von dem ersten Abschnitt des Janus: „Die Dogmatisirung des Syllabus“, gar nicht vom zweiten: „Das neue Mariendogma“, der entschieden dürftig ist und insbesondere genauere Bekanntschaft mit der altchristlichen wie mit der neueren protestantischen Literatur (vergl. z. B. diese Jahrbücher, Bd. XI, S. 357 flg.) vermissen läßt; desto mehr aber gebührt jenes Lob dem III. Abschnitt: „Die päpstliche Unfehlbarkeit“, wo namentlich die freilich noch leicht zu vermehrende kirchenhistorische Uebersicht über „die Irrthümer und Widersprüche der Päpste“ (S. 54 ff.) und mehr noch die Geschichte der päpstlichen Fiktionen und Fälschungen, die Beiträge zur kirchlichen Rechtsgeschichte des Mittelalters und vieles Andere von größtem Interesse, eine wirkliche Bereicherung der bisherigen Darstellungen der Papstgeschichte und durch die bisherigen Gegenschriften der Infallibilisten unwiderlegt ist.

Aber keineswegs bloß eine ruhige Darstellung geschichtlicher Vorgänge will die Schrift nach ihrem eigenen Geständniß geben. Sie verfolgt einen weiteren kirchenpolitisch-praktischen Zweck: „ein Act der Nothwehr“ wollte sie sein, eine

Appellation an die Denkenden unter den gläubigen Christen, ein geschichtlich begründeter Protest gegen eine die katholische Kirche und ihre inneren Zustände, mittelbar aber auch die außerhalb derselben stehenden kirchlichen Genossenschaften und Nationen bedrohende Gefahr. Näher bezeichnen die Verfasser sich selbst und ihre Gesinnungsgenossen als „die liberalen Katholiken“ im Gegensatz gegen die unbedingten Anhänger des römischen Hofes und des Jesuitenordens, „dieser zwei jetzt innig verbündeten Mächte“. Als „gläubige Katholiken“ wollen sie zwar festhalten an der Ueberzeugung, daß der Primat auf höherer Anordnung beruht, ja daß die Kirche von Anfang an auf den Primat angelegt, daß dieser vom Herrn der Kirche selbst in Petrus vorgebildet sei und daß er sich mit innerer Nothwendigkeit bis zu einem gewissen Punkte entwickelt habe, worauf dann erst vom neunten Jahrhundert an eine weitere mehr krankhafte und künstliche als gesunde und natürliche Fortbildung des Primats zum Papat erfolgt sei, mehr eine Umwandlung als eine Entwicklung, welche dann auch die Zerreißung der bis dahin vereinigten Kirche in drei große, feindlich geschiedene Kirchenkörper zur Folge gehabt (S. XII). Ihnen ist die katholische Kirche keineswegs identisch mit dem Papismus; ungeachtet der äußeren kirchlichen Gemeinschaft fühlen sie sich doch innerlich und tief geschieden von denen, deren kirchliches Ideal ein universales, von einem einzigen Monarchen geistlich und wo möglich auch leiblich beherrschtes Reich ist, ein Reich des Zwangs und Drucks, worin die Staatsgewalt den Trägern der Kirchengewalt ihren Arm zu leihen hatte zur Niederhaltung und Erstickung jeder mißliebigen Regung. Dagegen bekennen sich diese Protestkatholiken oder katholischen Protestanten fürs Erste zu der Ueberzeugung, daß eine große und durchgängige Reformation der Kirche nothwendig und unvermeidlich sei, wie lange sie auch hinausgeschoben werden möge, und wenn wir zweitens nach den Maßstäben dieser Kirchenreformation fragen, so erklären sie sich überzeugt, daß die katholische Kirche zu den Principien der politischen, intellectuellen und religiösen Freiheit und Selbstentscheidung, soweit diese Principien im christlichen Sinne verstanden werden, sich nicht nur nicht feindlich und abwehrend verhalten dürfe, vielmehr positiv auf dieselben eingehen und auf deren stete Verwirklichung reinigend und veredelnd einwirken solle (S. V). Es kommt hier nicht darauf an, zu untersuchen, ob die Position dieses an der Nothwendigkeit und göttlichen Einsetzung des Primats festhaltenden, aber gegen die vom neunten Jahrhundert an eingetretene krankhafte Entwicklung des Papat protestirenden, reform- und culturfreundlichen, liberalen Katholicismus eine irgendwie haltbare, biblisch und geschichtlich zu begründende und praktisch verwendbare, ob es insbesondere möglich sei, auf eine solche schiefe Ebene, wie uns jene Position erscheinen muß, eine Kirche oder Kirchenreformation zu begründen. Für einen evangelischen Theologen oder Laien, für einen Kenner der Kirchengeschichte des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts bedarf es ja kaum eines Wortes darüber, wohin ein solcher culturfreundlicher und doctrinärer Kirchenliberalismus, so lange er an dem *πρωτον πειδος* der divina institutio des Papstthums und Anderem, was damit zusammenhängt, glaubt festhalten zu können, mit nothwendiger Consequenz führt. Hier handelt es sich für uns nur darum, die Thatfache zu constatiren, daß innerhalb der römisch-katholischen Kirche des neunzehnten Jahrhunderts, vor wie nach dem Vaticanischen Concil, zwei Parteien einander gegenüberstehen, deren dogmatische und kirchliche Anschauungen durch einen weit principielleren und tiefer gehenden Gegensatz von ein-

ander geschieden sind als alle die verschiedenen Confessionen oder theologischen Standpunkte im Schooße der evangelisch-protestantischen Kirche. Denn dieselbe Kirchengestalt, die von den Einen als die allein richtige, göttlich gewollte und geschichtlich allein berechnete, als der einzige Rettungsanker der sonst untergehenden Menschheit gepriesen wird, wird von den Anderen verworfen als krankhafte Verirrung und Zerreißung der Kirche, als größte Gefahr für die Christenheit und Menschheit. Und umgekehrt, während die Einen, die liberalen und reformfreundlichen Katholiken, festhalten wollen an der uralten Regel katholischer Tradition: *teneamus id, quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*, ist die Absicht der Anderen, der Ultramontanen und Jesuitenfreunde oder der sich so nennenden „eigentlichen Katholiken“, auf nichts Geringeres gerichtet als auf eine totale kirchliche Revolution, auf die Verdrängung jenes Grundfazes der Katholicität durch den der persönlichen Infallibilität des römischen Bischofes, auf eine theologische, kirchliche, mittelbar auch politische Umwälzung, deren Natur und Tragweite nicht zu ermessen.

Für uns Protestanten wie für die katholische Kirche selbst, ja überhaupt im Interesse der Wahrheit und des geschichtlichen Fortschritts konnte Nichts erwünschter sein, als daß dieser Gegensatz, der ja im Schooße der römischen Kirche seit der Reformation und Contrareformation des sechzehnten Jahrhunderts und dann besonders seit der Revolution und Restauration des achtzehnten und neunzehnten in mehr oder minder latenter Form bestand und besteht, endlich einmal auf dem Concil und aus Anlaß desselben zum offenen Ausdruck und Ausspruch kommen möchte. Nichts wäre mehr zu bedauern gewesen, als wenn die eigentlichen Faiseurs des Vaticanischen Concils, die jesuitisch-curialistischen Ultras, welche seit zwei Jahrzehnten die Leiter und Verführer des gegenwärtigen Inhabers der cathedra Petri sind, etwa durch jene Concilartikel des Augsburgischen Weltblatts oder durch so manche andere aus Deutschland, Frankreich und anderen Theilen der katholischen Welt ergangenen Warnungsstimmen oder auch durch die beabsichtigte oder versuchte Einsprache katholischer Mächte sich hätten einschüchtern und von der rücksichts- und schonungslosen Verfolgung ihrer Ziele durch Opportunitätsrücksichten sich hätten abbringen lassen. Es wäre dann der in der katholischen Kirche notorisch bestehende Gegensatz vielleicht wieder vertuscht oder zugedeckt, es wäre der mit verhängnißvoller Consequenz vorschreitenden römisch-jesuitischen Kirchenpolitik die Spitze abgebrochen, es wäre irgend ein halbes und unklares Resultat zu Stande gebracht, der große Entscheidungsfampf aber zwischen liberalem und jesuitischem Katholicismus, zwischen Christenthum und Papstthum, zwischen Wahrheit und Lüge wäre wieder einmal auf unbestimmte Zeit vertagt worden. Und auch darin können wir nur eine wunderbar günstige Fügung der göttlichen Welt- und Kirchenregierung erkennen, daß es der herrschenden Partei auf dem päpstlichen Concil gerade noch vor dem Eintritt der großen Gottesgerichte des Jahres 1870, vor dem Ausbruch des französischen Kriegs und vor dem Fall der weltlichen Papstherrschaft, gelungen ist, ihre letzten Trümpfe auszuspielen und jenen Pyrrhusieg des 16./18. Julius zu erfechten, wodurch die römische Kirche um ein „Dogma“ reicher geworden ist, aber ebendamit auch aufgehört hat, die katholische Kirche im bisherigen geschichtlichen und kirchenrechtlichen Sinne zu sein. Das von dem römischen Größenwahn längst angestrebte Ziel ist erreicht: es ist ein *non plus ultra*! Das Papstthum kann nicht mehr höher steigen, es kann nur noch eine Zeit lang,

so lange es Gott gefällt, auf jener erschwinkelten Höhe sich halten und dann sich selbst und seine Kirche hinabstürzen in das Chaos. Der auf dem angeblichen Stuhl Petri sitzende Simon Magus hat mittelst der wächsernen Flügel des Syllabus und des Infallibilitätsdogma's vor den Augen der staunenden Menge seinen Himmelflug versucht, der ihn Christo selbst gleichstellen sollte: — es wird ihm ergehen, wie es noch allen sich selbst und Andere betrogenden Himmelsstürmern ergangen ist.

Der Papst ist in Sachen des katholischen Glaubens infallibel geworden, d. h. nach dem Glauben aller derer, die das jetzt oder in Zukunft glauben wollen. Aber er hat fast in demselben Moment aufgehört, *rex et sacerdos*, also eben Papst im Sinne der papalistischen Theorie, zu sein. Die christlichen Völker aber sind fast ausnahmslos paritätisch, d. h. protestantisch, geworden in dem Sinne, daß sie das Gewissensrecht des Einzelnen, sich in religiösen Dingen nicht majorisiren oder terrorisiren zu lassen, *de jure* oder *de facto* anerkennen. Aufgabe des modernen Staates wird es nunmehr sein, ohne in die Gewissensfreiheit seiner katholischen wie protestantischen Unterthanen sich einzumischen, nicht blos die einen wie die anderen gegen jede Vergewaltigung von Seiten der neukatholischen Infallibilistenpartei, also z. B. katholische Kleriker und Professoren gegen päpstliche oder bischöfliche Rechtsverletzungen zu schützen, sondern auch zu prüfen, ob er als Inhaberin und Erbin der bisher den Katholiken zustehenden Güter und Rechte diejenige katholische Kirche anzuerkennen hat, die bis zum 18. Juli 1870 allein zu Recht bestanden, oder jene neue Religionsgesellschaft, die durch jenen revolutionären Infallibilitätsbeschluß sich zu constituiren versucht hat; ja er wird auch darüber sich klar werden müssen, ob er unter seinen Staatsdienern und Richtern solche Neukatholiken wird dulden und gebrauchen können, welche dem päpstlichen Infallibilitätsdogma und den Grundsätzen des Syllabus zustimmen und eben damit die Grundsätze des modernen Staats- und Culturlebens ausdrücklich leugnen und verdammen. Solche Prüfung ist der Staat nicht blos seinen protestantischen Staatsbürgern, sondern sich selber schuldig, weil er andernfalls sich selbst aufgeben und an eine fremde staats- und culturfeindliche Macht sich ausliefern würde.

2. Die Geschichte jenes päpstlichen Revolutionsconcils oder den Verlauf jenes Drama's, das im Dom St. Peters, in jener dereinst mit den Ablatzgeldern der Christenheit im Jahrhundert der evangelischen Reformation erbauten Prachtkirche, während der Tage vom 8. December 1869 bis zum 18. Julius 1870 sich abgespielt, aber noch lange nicht ausgespielt hat, erzählt uns Quirinus in jenen Römischen Briefen, welche seit December 1869 in der Augsburger Allgemeinen Zeitung publicirt worden sind, welche von Anfang an inner- und außerhalb Deutschlands, in protestantischen wie katholischen Kreisen das höchste Aufsehen erregt haben und die nun, nach einer von kundiger Hand in Deutschland vorgenommenen nochmaligen Revision, in eigener, mit einigen weiteren Artikeln vermehrter und mit ausführlichen Registern versehener Ausgabe als Buch uns vorliegen.

Ueber die Entstehung dieser Briefe giebt uns Quirinus selbst in seinem Vorwort Auskunft: „Drei in Rom befindliche Freunde pflegten sich während des Concils mitzutheilen, was sie von Persönlichkeiten, welche mit den Vorgängen auf demselben wohlbekannt waren, in Erfahrung brachten. Drei verschiedenen Rationalitäten und Lebenskreisen angehörig, schon vorher durch längern Aufenthalt

in Rom mit den dortigen Zuständen und Personen vertraut und mit Mitgliedern der Versammlung selbst in regem täglichen Verkehr, waren sie in der günstigen Lage, die Ereignisse sowohl als die Absichten der Handelnden treu berichten zu können. Ihre Briefe wurden an einen Freund in Deutschland gerichtet, der hie und da geschichtliche Erläuterungen beifügte." So löst sich die vielbesprochene Frage nach dem Autor jener Briefe, den ja der Papst selbst trotz seiner Infallibilität nicht ausfindig zu machen wußte. Hinsichtlich der Glaubwürdigkeit ihrer Berichte, die ja auch unseres Wissens in keinem wesentlichen Punkte hat angefochten werden können, versichern die Verfasser, daß, wenn auch einzelne Unrichtigkeiten unwesentlicher Art sich eingeschlichen, die Briefe doch „im Ganzen und Großen ein möglichst wahrheitsgetreues Bild der merkwürdigen, für die Geschichte der katholischen Kirche so verhängnißvollen Versammlung darbieten, daß sie nicht bloß die äußeren Vorgänge gewissenhaft zur Darstellung zu bringen suchen, sondern auch zum Theil den Schleier von jenen mehr im Geheimen und Verborgenen spielenden Bewegungen und Machinationen hinwegziehen, durch welche die Definition des neuen Dogma's von der Unfehlbarkeit ins Werk gesetzt wurde".

So bildet diese Briefsammlung die beste Geschichtsquelle für das Vaticanische Concil; kein späterer Historiker desselben, kein protestantischer oder katholischer Symboliker oder Dogmatiker, Kirchenrechtslehrer oder Politiker wird sie unbenutzt lassen können, und „die Opposition liberaler Katholiken, deren kirchliches Gewissen gegen die dogmatische Dctroyirung protestirt, wird aus ihr die besten Waffen sich nehmen können für die Bestreitung der Legitimität dieses Concils".

Vorausgeschickt sind einige Artikel aus der Augsburger Allgemeinen Zeitung, welche wichtige Mittheilungen zur Vorgeschichte des Concils brachten, nämlich 1) Ausichten vom Concil, 2) Zum künftigen Concil, 3) Fürst Hohenlohe und das Concil, 4) Zum Concil, 5) Die Bischöfe und das Concil. — Darauf folgen die Conciliumsbriefe selbst, 69 an der Zahl, beginnend mit der Eröffnung im December 1869, der letzte am Tag nach der Promulgationsitzung, am 19. Julius v. J. geschrieben: „unfreundlicher Tag und Gewitter, gedrückte Stimmung, politische Bedenken — Ernüchterung". — „Mit dem 18. Julius 1870" — so meinen die Verfasser zum Schluß — „werden die Historiker in Zukunft eine neue Periode der Kirchengeschichte beginnen lassen, so gut als mit dem 31. October 1517." Wir zweifeln, denn nicht die Ausbrüche menschlichen Wahns und gotteslästerlichen Uebermuths sind epochemachend in der Geschichte des Reiches Gottes, sondern die Offenbarungen göttlicher Gnade und Wahrheit. Das ist der Unterschied zwischen dem 31. October 1517 und dem 18. Julius 1870. Nicht nach Adams Sündenfall, womit er, der teuflischen Verführung des eritis sicut Deus folgend, seine anererschaffene Gottebenbildlichkeit verlor, zählen wir die Jahre der Menschheit oder des Gottesreiches auf Erden, sondern nach des Erlösers Erscheinung, und so wird vielleicht auch das Jahr 1870 in der Welt- und Kirchengeschichte epochemachend sein, aber nicht durch das Vaticanische Concil, an das jetzt bereits kaum mehr gedacht wird, sondern durch die große Gnaden- und Gerichtsheimsuchung unseres Gottes, die wir eben jetzt über protestantische und katholische, germanische und romanische Völker sich vollziehen sehen.

Nicht als wollten wir die Bedeutung des römischen Concils für die Entwicklungen der Gegenwart und Zukunft unterschätzen. Im Gegentheil: erst in

seinem, freilich bis jetzt mehr geahnten als enthüllten, Zusammenhang mit den vorhergehenden und nachfolgenden Weltereignissen erhält das Vaticanische Concil seine rechte Beleuchtung, und für die Aufdeckung dieses tieferen Pragmatismus werden dem künftigen Historiker und Kirchenhistoriker Janus und Quirinus wesentliche Dienste leisten, ja kein gebildeter Christ, der über die Zeichen der Zeit sich orientiren will, wird diese Erscheinungen unbeachtet lassen dürfen.

Roma locuta est; die Entscheidung ist gefallen; der Riß ist geschehen. Innerhalb der römischen Kirche selbst stehen jetzt jene zwei, freilich schon seit der Reformation in derselben vorhandenen, Parteien in offenem, unversöhntem und unversöhnlichem Gegensatz einander gegenüber, — eine katholische Partei, die an dem altkatholischen Traditionsprincip wie an dem Primat glaubt festhalten, zugleich aber gegen die neuesten Verfälschungen jenes Princip's, insbesondere gegen das Infallibilitätsdogma und die staats- und culturfeindlichen Grundsätze des Syllabus glaubt protestiren und eine früher oder später eintretende Reformation der Kirche, eine Versöhnung zwischen den katholischen Principien und denen des modernen Staats- und Culturlebens glaubt hoffen oder herbeiführen zu können, — und im schroffsten Gegensatz zu ihr die jesuitisch-ultramontane Partei, welche den Infallibilitätsbeschluß herbeigeführt hat oder sich demselben nachträglich unterwirft, eben damit aber das altkatholische Traditions- und Kirchenprincip vollends beseitigt, auf eigene Erkenntniß und sittlich-religiöse Selbstbestimmung und Selbstachtung verzichtet, das kirchliche Einheits- und Machtinteresse über Wahrheit und Gewissen stellt, eben damit aber bezeugt, daß sie in der Kirche nicht eine ethisch-religiöse Gemeinschaft, sondern ein Institut der politischen Zweckmäßigkeit oder eine äußere Machtanstalt sieht, die also auch gewärtig sein muß, als solche angesehen und behandelt zu werden.

Welche von beiden Parteien — ob jene altkatholische reformfreundliche Protestpartei oder diese neukatholische jesuitisch-ultramontane Infallibilitätspartei — nun zunächst den Sieg davontragen wird in dem Kampfe, der mit dem Concil nicht abgeschlossen, sondern eröffnet ist: darüber kann man verschiedener Ansicht sein. Es wird darauf ankommen, wieviel logische Consequenz und wieviel moralische Kraft, wieviel Ueberzeugungstreue und persönlichen Muth, wieviel Selbstverleugnung und Opferfreudigkeit die liberalen Katholiken in diesem Kampfe einsetzen können und wollen, — andererseits wieviel reale Macht: oder moralische Zwangsmittel, wieviel Reckheit und Schlaueit, wieviel Begeisterung oder Fanatismus die neurömische Infallibilistenpartei wird aufzubieten vermögen, — vor Allem aber, wie die katholischen Völker und Mächte, soweit von solchen noch die Rede sein kann, zu den beiden Parteien sich stellen, d. h. insbesondere, mit wieviel Energie, Tact und Erfolg unsere Staatsmänner die nicht ausbleibenden Versuche der Curie und ihrer Diener und Beiter, die zunächst rein theoretischen Grundsätze der Infallibilität und des Syllabus praktisch zu verwerthen, dulden oder zurückweisen werden. — Die evangelische Kirche kann jenem inneren Kampfe, jenem mit dialektischer Consequenz sich vollziehenden Proceß des päpstlichen Katholicismus vorerst mit Ruhe zuschauen, — nicht mit der Ruhe der Gleichgültigkeit oder Sicherheit freilich, aber mit der Ruhe des wachsamem Beobachters, des wohlgerüsteten, kampfbereiten und des endlichen Sieges gewissen Streikers: den uns anvertrauten Schatz evangelischer Wahrheit und Freiheit treu bewahrend und immer treuer gebrauchend, aber auch herzlich theilnehmend an den Kämpfen und

Gewissensbedrängungen unserer christlichen Brüder in der katholischen Kirche und zu eigener Demüthigung achtend auf die Gottesgerichte, die eben jetzt in der katholischen Welt sich vollziehen; bußfertig beim Blick auf die eigenen Aufgaben und Verschümnisse, aber auch der Verheißungen des Herrn und seiner bisherigen Durchhülfe vertrauensvoll uns getröstend. Was wir zunächst zu erwarten haben in Folge der Siege und Niederlagen des Jahres 1870, der politischen wie der conciliaren, das ist kein sicherer und kampfloser Friedensstand, sondern eine ernste und dauernde Kriegsbereitschaft, im Blick auf die neuen großen Kämpfe und Entwicklungen, die sich auf kirchlichem und geistigem wie auf politisch-socialen Gebiete entspinnen und vollziehen werden, — Kämpfe, in denen eben nur der große, vom Worte Gottes längst vorhergesagte Kampf des Gottesreiches mit den Weltmächten sich vorbereitet, bis endlich das Gebet aller gläubigen Christen sich erfüllen wird, womit Luther dereinst seine Conciliumsartikel (Art. Smalc.) einleitend beschloß: O Domine, Jesu Christe, indicito et celebra Tu ipse Concilium et libera Tuos adventu Tuo glorioso! Actum est de Papa et Pontificiis. Hi Te non curant. Juva ergo nos miseros et inopes, qui ad Te gemimus et Te ex corde quaerimus secundum gratiam, quam nobis dedisti per Spiritum Sanctum! Amen.

Göttingen, am Neujahrstage 1871.

Wagenmann.

Praktische Theologie.

Betrachtungen über die Predigtweise und geistliche Amtsführung unsrer Zeit. Von Th. Weber, Prediger in Stendal. Berlin, Verlag von Ludwig Rau. (1869 erschienen, ohne Jahreszahl.) 142 S.

Wir müssen in diesen Blättern viele homiletische und pastoraltheologische Zeitbetrachtungen und Besserungsvorschläge unberührt lassen, weil in der Mehrzahl derselben — wenn wir mehr aufrichtig als höflich sein dürfen — das Neue nicht wahr und das Wahre nicht neu ist. Obige Schrift aber darf nicht unbeachtet bleiben; wir haben seit langer Zeit wenig gelesen, in dem ein so durch und durch gesunder und klarer und bei aller Schärfe im Einzelnen doch im Ganzen milder Geist waltete. Wir wollen zwar, um ganz gewissenhaften Bericht zu erstatten, nicht sagen, es seien die Beobachtungen und Ideen des Verfassers durchaus neu; es ist Vieles davon längst hin und wieder ernstlich geltend gemacht, aber nach einer dormalen sehr beliebten, äußerst bequemen Manier todtgeschwiegen worden, und der Verfasser erwähnt auch selbst fast nur Solches; gegen das er opponirt. Aber kommen ihrer Viele, ohne von einander zu wissen, auf gleiche Wahrnehmungen und Resultate, so ist's ja gut, wenn das Wahre immer und immer wieder laut wird; gutta cavat lapidem. Wir wünschen dem Büchlein recht viele Leser und zwar solche, die noch eine Kritik vertragen und einen guten Rath annehmen. (Beiläufig möchten wir wohl wissen, ob der Herr Verfasser nicht derselbe Theodor Weber ist, von dem am 25. August 1870 in Barmen — wohin er demnach inzwischen müßte berufen worden sein — ein seither im Druck erschienener Vortrag gehalten wurde „über die Bedeutung des deutsch-französischen Krieges im Licht der

Vergangenheit und Gegenwart;" wäre dem so, so würden wir ihm nur um so fester die Hand drücken, denn dieser Vortrag athmet denselben Geist.)

Das Ganze ist aphoristisch gehalten in Form von 62 meist kurzen Abschnitten, die unter sich nicht streng verbunden sind, überhaupt sich nicht systematisch einander unter- und beordnen. Auch sind es zum großen Theil nicht die specifisch homiletischen und pastoralen Fragen, die da behandelt werden, sondern es sind die allgemein-theologischen, die dogmatischen und ethischen Voraussetzungen und Grundlagen, die aber eben nach ihrer Verwendung und Verwerthung im Amte beleuchtet werden. So wird S. 27 f. darauf hingewiesen, wie verkehrt es sei, von der dogmatischen Lehre vom natürlichen Unvermögen des Menschen zum Guten einen Gebrauch zu machen, der nichts Anderes als sittliche Schlassheit zur Wirkung haben könne; „wir müssen es nicht glauben, daß wir das Gesetz nicht halten können, im Gegentheil wir müssen glauben, daß wir's können, und daß wir es nicht können, müssen wir aus eigener bitterer Erfahrung erst lernen. . . . Die Selbstgerechtigkeit der Pharisäer bestand nicht darin, daß sie durch ihre Werke gerecht werden wollten, sondern daß sie meinten, sie wären es bereits" u. s. w. S. 33 heißt es: „Wie kommt es denn, daß Etliche von uns die Aufgabe ihres Amtes, wie es scheint, nur darein setzen, die Leute zu beugen, sie, ehe sie noch Hand und Fuß gerührt haben, um auf Gottes Wegen zu wandeln, zum theoretischen Verzagen an sich selbst zu bringen? in eine noch ganz schlafende Gemeinde hineinzurufen, daß sie verlorene und verdammte Sünder, dazu unmächtige und schwache Geschöpfe sind, die aus eignen Kräften nichts Gutes thun können? Gott der Herr hat diese Methode nicht eingeschlagen. . . . Wenn wir Pastoren doch erst praktischer, vor Allem praktische Psychologen werden möchten, daß wir nicht darauf ausgingen, die Menschen mechanisch zu classificiren und alle nach dem Einen Reisten zu befehlen, den wir im Kopfe haben" u. s. w. S. 35: „Es ist nicht Alles rationalistisch, was so aussieht; die Lust, die in der Schrift weht, ist in jedem Fall weit freier, als wir denken. Wir können sie nur nicht ertragen. Wir sind wie Leute, die sich an die Stubenluft gewöhnt haben, so sehr, daß wir, wenn ein Anderer durch das offene Fenster frische Lust einläßt, uns zu erkälten fürchten." S. 37: „Die *justitia civilis* ist nicht die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, aber dennoch ist auch sie nicht ohne Werth. Statt sie zu verachten und zu schmähen, wäre es gewiß weit besser, wenn wir den Leuten sagten, daß es nichts Gutes im Menschen giebt, was nicht, wenn man es ganz und ernstlich will, wenn man es treulich pflegt und vom Einen aus auch das Andre sucht, uns zu Christo, dem allein Guten, führen muß." — Eine treffende Bemerkung, in der wir so manchen Predigers Conterfei erkennen, ist S. 40 in der Anekdote von einem Prediger enthalten, der mit seiner Gemeinde zerfallen war, und von dem auf die Frage: was predigt er nur? ein Amtsbruder sagte: „Er predigt Liebe mit Ingrim." — Lesenswerth ist ferner (S. 41) der Abschnitt über die falsche und die rechte Predigt vom Blute Christi. „Wer da weiß, wie die Schrift so gar nicht pietistisch gemacht, weichlich und süß, sondern durch und durch kernig, wahrhaftig, kräftig und männlich ist, der begreift es kaum, wie hier und da ein Prediger, der doch auch die Schrift und ihre Weise kennen muß, dazu kommen kann, gewohnheitsmäßig oder gar mit Absicht und sichtlichem Wohlgefallen in jedem dritten Satz seiner Predigt des Blutes Christi zu erwähnen" u. s. w. S. 43: „Wir sind freilich nicht durch Ideen, sondern durch Thaten erlöst, aber etwas Anderes ist es, Christum zu einer Idee

verpflichtigen, etwas Anderes, die in seinem gottmenschlichen Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen sich aussprechenden Gottesgedanken, d. i. die alle Erkenntniß übersteigenden Wahrheiten der heiligen Schrift, so weit sie uns selbst durch Gebet und Arbeit zu heiliger Freude bewußt worden sind, der Gemeinde zu predigen, also ihr vor Allem, was den Kernpunkt der ganzen Schrift, das hohenpriesterliche Amt des Herrn, betrifft, zu zeigen, daß die Erlösung der Menschheit auf Golgatha durch den Gottessohn auf ethisch-religiöse Weise gewirkt ist und nun auch in dem einzelnen Menschen nicht anders als auf ethisch-religiösem Wege zu Stande kommt.“ Also auch hier dringt der Verfasser auf das sittliche Moment in seiner Einheit mit dem religiösen, aber im Gegensatz gegen alles Magische. Von diesem Gesichtspunkt geht der Verfasser auch in den das heil. Abendmahl betreffenden Abschnitten aus, S. 90—100; ebenso was S. 88 ff. über die Absolution, namentlich über das horrendum dictu bemerkt wird, daß nach der schriftwidrigen neulutherischen Theorie sogar die zugeeignete Vergebung Einem zum Gericht ausschlagen könne. S. 103 spricht der Verfasser die — auch vom Unterzeichneten in seiner Pastoraltheologie ausgeführte und aus der Schrift bewiesene — Ueberzeugung aus, daß das geistliche Amt als solches nicht unmittelbar vom Herrn eingesetzt ist. Daß wir darum nicht geringer vom Amte und namentlich von den Amtspflichten und der Amtsverantwortung denken, mag auch aus Verfassers Worten ersehen werden. Speciell homiletisch ist S. 111 die Erörterung, die auch neuesten, nach Methodismus schmeckenden Unarten gegenüber immer wieder am Plage ist: „Daß jede Predigt ein im höchsten Sinne, nach den Kräften eines Täglichen möglichst vollendetes Kunstwerk sein soll, das ist jetzt bei der Mehrzahl der Geistlichen fast gänzlich in Vergessenheit gekommen. Man mag von den alten Rationalisten urtheilen, was man will, das muß ihnen Jeder zugestehen, sie beschämen uns durch den Fleiß, welchen sie auf die Ausarbeitung, auf die Formvollendung ihrer Predigten gewandt haben.“ Und — fügen wir hinzu — wenn in einem Predigerseminar die Studenten dazu angehalten werden, sich die Grundgedanken der Predigt vor Allem fest zu fixiren und klar und richtig zu ordnen, — so kann man jetzt in einer Synode einen Vorwurf darüber zu hören bekommen, daß man die jungen Propheten nicht ihre eignen freien Ergüsse zum Besten geben läßt!! — Auch was S. 113 gegen die Nachahmung von Predigtmustern gesagt wird, ist zwar auch längst gesagt, muß aber immer wieder in Erinnerung gebracht werden; doch hat es uns einigermaßen gewundert, daß der Verfasser S. 49 selber ein solches Muster, und nur dieses, nennt, das mit seinen eigenen sonstigen Forderungen, so viel wir sehen, keineswegs überall im Einklange steht. Das übrigens ist ganz richtig — aber ebenfalls längst als homiletische Grundforderung ausgesprochen —, daß alles Dogmatische „ethisch begründet und ethisch zugespitzt“ (soll wohl heißen: mit seinem ethischen Schwerpunkt den Gemüthern eingeprägt) werden soll. Sehr scharf geht der Verfasser gegen das Pseudolutherthum ins Zeug; wir sind begierig zu vernehmen, was ihm von dieser Seite etwa gegen folgenden Satz (S. 140) entgegnet werden wird: „Mir will es scheinen, als ob diese Männer, wenn sie vor 350 Jahren gelebt hätten, aus lauter Pietät gegen das Alte und aus Haß gegen Alles, was Kritik heißt, entweder nie zu der Erkenntniß, daß der Kirche eine Reformation noth thue, oder doch nie zu dem Entschlusse, Hand ans Werk zu legen und irgend einen der Schäden der alten Kirche anzugreifen, gekommen wären, daß sie, über die Währung ihrer eigenen Ideen erschreckend, oder

wenn sie dieselben — selbst ideenlos — in Andern hätten gähren sehen, beim Ausbruch des Bauernkriegs, bei dem Treiben der Schwärmer, vieler Humanisten und anderer negativen Geister einen Umsturz aller Dinge fürchtend, sich schleunig in den Schooß der römischen Kirche zurückgeflüchtet, sich an das Bestehende angeklammert hätten und vielleicht die eifrigsten Schildträger des Papstes als des damaligen Beschützers und Vorsehlers aller geheiligten Autorität auf Erden geworden wären." Unwahrscheinlich kann diese Vermuthung nicht genannt werden, Angesichts der Thatsache, daß aus den betreffenden Kreisen nicht nur vorläufig „Rosenmonate heiliger Frauen“, sondern neuerlich sogar „Andachten zu den Marterwerkzeugen des Heilandes“ (so ungefähr lautet der Titel) hervorgegangen sind.

Lübingen.

Palmer.

Dalton, der ewige Jude und der ewige Johannes. Vortrag. St. Petersburg, Schmitzdorff. 34 S.

In schwungvoller poetischer Darstellung und tiefsinniger Auffassung werden die beiden großen Sagen, zwei Reben an einem Weinstock, wieder auf's Engste mit der heiligen Gestalt des Herrn verknüpft, von dem Verfasser combinirt, der in dem ewigen Juden das Christo abgewandte Leben ohne Hoffnung, in dem ewigen Johannes das mit Christo verborgene, der Offenbarung seiner Herrlichkeit entgegenharrende Leben in der Fülle gottverkklärter Hoffnung erkennt. Schelling's bekannte großartige Deutung der Sage vom ewigen Johannes auf die verschiedenen Epochen der Kirchengeschichte, deren letzte Johannes mit seinem prophetischen Blick in die zukünftige Herrlichkeit des Herrn, mit seinem geistigen Schauen repräsentirt, wird mehr als eine sinnige poetische Blüthe am Stamm der Legende selbst erkannt, die als heilige Allegorie für einen tiefsinnigen Gedanken benutzt wird, statt als eine Interpretation derselben, während gegen den von anderer Seite gemachten Versuch, die Sage vom ewigen Juden mit der Faustsage zu parallelisiren und durch sie zu ergänzen, mit Recht eingewandt wird, daß bei dieser Parallele nur die eine Seite des Grundgedankens, die Ohnmacht des Lebens außer Christo, zur Darstellung komme, die Gegenseite aber fehle, die das Christenthum biete und die in der ergänzenden Sage vom ewigen Johannes zur Darstellung komme. „Leben bleiben, bis der Herr kommt“, sagt schön der geistvolle Interpret der großen Doppelsage, „das ist das gemeinsame Erbtheil, beiden geworden: dem ewigen Juden zum Fluche, dem ewigen Johannes zum Segen. Ahasver muß warten und wandern immerfort ruhelos, rastlos, unstät und flüchtig, bis der Lebensfürst kommt. Dann ist seine Strafe hier aus, dann mag er sterben, zurücksinken in das leere schwarze Nichts, — Johannes darf warten, den ganzen Tag hindurch warten, bis der Herr kommt. Und kommt dann der große Tag, dann ist des Wartens ein Ende, dann folgt der Jünger seinem Meister zum ewigen Leben, ins Vaterhaus, in die Hütten des ewigen Friedens.“

Dalton, Auerbachs Roman „auf der Höhe.“ Vortrag. St. Petersburg, Schmitzdorff. 47 S.

In edler, vollendeter Form, von der Höhe einer reichen und feinen Bildung, die geweiht ist durch den Glauben an den „Schönsten aller Menschenkinder“, be-

spricht der in der Welt des Schönen ebenso wie in der Welt des Evangeliums heimische Verfasser zunächst die Bedeutung des Romans überhaupt und würdigt sodann speciell den Auerbach'schen Roman mit dem doppel sinnigen Namen „auf der Höhe“ nach seinen großen ästhetischen Reizen und Vorzügen, denen er volle Anerkennung zollt, sowie nach seinem wesentlichen Inhalt, den er entschieden bekämpft. Der Grundgedanke, den der Schüler Spinoza's predigt, ist der Gedanke der Selbsterlösung, die mit Selbstvernichtung im unendlichen All der Dinge, im Paradies Buddha's, endet, der pantheistische Wahn, für den Sünde und Erlösung sich auflöst in ein dialectisches Spiel, die Sünde nichts als ein Schatten, der Einzelne nichts als ein Tropfen des Meeres und Gott die Zusammenfassung der unendlichen Tropfen, das ewig dunkle, ewig ruheloze Meer ist. Mit großem Ernste und heiliger Begeisterung zeigt der Verfasser die ganze Trostlosigkeit und völlige Unfähigkeit eines solchen Standpunktes, die tiefsten Fragen der Menschheit zu lösen, und protestirt mit vollem Rechte gegen eine Weltanschauung, die das Christenthum in seinem innersten Wesen antastet, dessen heilige Schönheit auf der dunkeln Folie dieser trostlosen Weisheit mit ihrem letzten Ziel des reinen Nichts in das hellste und erquickendste Licht tritt. Das Kreuz der Erlösung, auf das der Hochmuth der „Griechen“ mitleidig herabsieht, die wahre „Höhe“. — die Spinozistisch-Auerbach'sche „Höhe“ die Höhe des Taumelgeistes, von dem die jesajanische Weissagung redet Jes. 51, 21 ff. —, darin culminirt das Ganze.

Dresden.

Meter.

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden, Dr. Dorner in Berlin,
Dr. Ehrenfreundter und Dr. Wagenmann in Göttingen,
Dr. Landerer, Dr. Palmer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

Sechzehnter Band. Zweites Heft.

Gotha.

Verlag von Rud. Besser.

1871.

Ueber die Methode der älteren Dogmengeschichte.

Von

Prof. Dr. Albrecht Ritschl in Göttingen.

Die christliche Dogmengeschichte soll zugleich die innere Entwicklung der Kirche verständlich machen und der theoretischen Theologie die Aufgaben überliefern, welche sie in einer bestimmten Zeit zu lösen hat. Bekanntlich nahm in einer Epoche grundsätzlicher Herrschaft der kirchlichen Ueberlieferung die abendländische Schultheologie ihren Anlaß an der Wahrnehmung, daß die Ueberlieferung nicht einhellig sei. Jene Zusammenstellungen der widersprechenden Sätze kirchlicher Lehrer sind die ersten Keime der dogmengeschichtlichen Disciplin, welche im vorigen Jahrhundert aus dem Interesse des Rationalismus an den Veränderungen des kirchlichen Lehrbegriffs hervorgegangen ist. Nur ist dabei der Gegensatz des Interesses bemerkenswerth, daß die Scholastiker die Widersprüche in der Ueberlieferung aufsuchten, um sie zu lösen, hingegen die rationalistischen Schöpfer der Dogmengeschichte, um dadurch die Annahme einer stetigen Ueberlieferung zu widerlegen. Einen Impuls und eine zweckmäßige Unterstützung der theoretischen Theologie wird nun die Dogmengeschichte nicht eher üben können, als sie zu der andern oben bezeichneten Bestimmung entwickelt wird, nämlich zu der Verständigung über den Gang des Christenthums in der Form der Vorstellung, des Begriffs und der Gesamtanschauung. Denn wenn alle theologische Theorie durch Ueberlieferungen und durch neue Bedürfnisse präliminirt wird, so muß die Dogmengeschichte nicht nur die Lücken zeigen, welche ausgefüllt werden sollen, sondern zugleich eine Menge von Ueberlieferungen als solche beurtheilen, welche nicht mehr oder nicht direct maßgebend für die theoretische Theologie sind. Bisher sind die Bearbeitungen der Dogmengeschichte hinter diesen Anforderungen zurückgeblieben, sie nehmen sich mehr wie Sammlungen von allerlei Wissenswürdigem oder auch von allerlei Curiositäten aus, als daß sie die geordnete Einsicht in die innere Entwick-

lung der christlichen Kirche gewährten. Daran ist nun unter Anderem der Umstand schuld, daß man den Stoff, so zu sagen, nach anatomischer und nicht nach physiologischer Methode dargestellt hat. Die erstere beherrscht nämlich dasjenige Verfahren, welches die in jeder Periode vorkommenden Lehrmeinungen jedesmal in dem Schema und in der Reihenfolge der loci unterbringt, welche seit der Reformation oder vielmehr in der lutherischen Dogmatik zur Eintheilung und Anordnung des Stoffes verwendet werden. In diesem Verfahren wird der Lehrstoff als etwas Todtes behandelt, abgelöst von dem leitenden Interesse, durch welches die einzelnen Lehrer mit der Tendenz ihrer Epoche verknüpft und auf den Gesichtskreis derselben beschränkt sind. An diesen Bedingungen aber hängt der lebendige Eindruck oder der Eindruck von der Lebendigkeit der geistigen Production jeder eigenthümlichen Epoche. Man hat auch die Mangelhaftigkeit jener Behandlungsweise stets empfunden. Denn der sogenannte allgemeine Theil, den man in jeder Periode beliebte, sollte durch einige Notizen kirchen- und literargeschichtlicher Art die Wendung bezeichnen, in welche die Lehrbildung eintritt. Aber dies geschah in durchaus unwirksamer Weise, da der sogenannte specielle Theil immer wieder den Eindruck erweckte, als ob die geistige Arbeit jeder Periode sich um dieselbe Ase drehte, wie die melanchthonisch-lutherische Dogmatik. Je unvollkommener also diese Behandlungsweise ist, um so unpraktischer ist sie auch. Warum soll sich der Aleriker mit diesem bunten Wissen plagen, da dasselbe weder zur Verdeutlichung noch zur Verstärkung der Ueberzeugungskraft der lutherischen Compendien-Dogmatik beiträgt, und da man übrigens genug Anderes zu thun hat? Und ich will diese Reflexion Niemandem verdenken.

Wenn nun in dieser Zeit eine neue Bearbeitung der Dogmengeschichte unternommen wird ¹⁾, so wird es für die Wirksamkeit derselben sehr erheblich darauf ankommen, ob sie einer andern als der vorher geschilderten anatomischen Darstellungsweise folgt. Der Verfasser des bezeichneten Grundrisses, welcher auch dieser Arbeit das Gepräge seiner Gelehrsamkeit und seines besonnenen Urtheils verliehen hat, erklärt sein Unternehmen theils aus der Absicht, die monographischen Beiträge der letzten zwanzig Jahre für die Gesamtdarstellung der Dogmengeschichte zu verwerthen, theils aus der Wahl einer an-

¹⁾ Grundriß der christlichen Dogmengeschichte von Friedrich Ritschl. Erster Theil: die patristische Periode. Berlin 1870. XI und 417 S.

dern als der üblichen Anordnung des Stoffes. Er zieht nämlich innerhalb der Darstellung der patristischen Periode die auf „die Kernpunkte des kirchlichen Glaubens“, auf Christus und auf die Kirche gerichteten Lehrentwickelungen und Aufstellungen aus dem übrigen Stoffe hervor, nachdem er den Ort dieser Vorgänge zwischen dem Judenthume und dem Gnosticismus durch die Glaubensregel bestimmt hat. Dieses Verfahren verräth ein entschiedenes Streben nach denjenigen Bedingungen, durch welche der Dogmengeschichte der Eindruck der Lebendigkeit verliehen werden kann. Denn es unterliegt ja keinem Zweifel, daß in der alten Kirche eine durch mehrere Jahrhunderte durchgehende Absicht der Erkenntniß der Person Christi herrscht, welche in dem gleichen oder auch nur annähernden Maße keinem andern Gedanken gewidmet wird. Und zwar wird man mit Recht behaupten dürfen, daß man die bekannten Bestimmungen über die Person Christi nicht in dem Sinne erstrebte, daß dadurch ein einzelnes Problem als solches gelöst werde, sondern in dem Sinne, daß in der Werthbestimmung der Person Christi der ganze Umfang der Religion erschöpft werde, in welcher man sich des Heilsgenusses bewußt war. Ferner knüpft sich in jener Periode eine reichhaltige Reflexion an den Gedanken von der Kirche, an die Bedingungen ihrer Einheit und ihrer Heiligkeit und an die Maßstäbe der Erkenntniß der Wahrheit in ihr, Tradition und heilige Schrift. Was in dieser Hinsicht damals erreicht worden ist, hat in der scholastischen Periode kaum eine Veränderung oder Fortbildung erfahren; die Gruppe dieser die Kirche betreffenden Bestimmungen scheint also nicht minder, wie die Lehre von der Gottheit Christi, die Bevorzugung vor den übrigen Lehren zu erfordern, auf welche kein gleiches Gewicht gelegt wird. Das charakteristische Selbstgefühl der alten katholischen Kirche scheint sich ebenso stark auf die Wahrheit und Heiligkeit ihrer selbst wie auf die Gottheit Christi zu stützen; zwischen diesen beiden Polen bewegt sich ihr eigenthümliches inneres Leben; durch die anderen Lehren sind nur untergeordnete Organe bezeichnet, welche später kennen zu lernen Zeit genug ist.

Ich glaube in dieser Anordnung des Stoffes einen nicht unerheblichen Fortschritt für das Verständniß der alten Dogmengeschichte finden zu dürfen; allein ich kann mannigfache Bedenken, welche sich aufdrängen, nicht verschweigen. Wirft man einen Blick auf die Gruppirung der Lehren, deren Geschichte nach der Ausscheidung der Lehren von der Gottheit Christi und von der Kirche übrig bleibt, so stößt

man auf die bekannte Schematisirung: Theologie, Kosmologie, Anthropologie, Soteriologie, Eschatologie, und unter der Theologie auf die unterschiedenen Beziehungen der Gottheit an sich und der Gottheit in der Offenbarung (Dreieinigkeit, Menschheit Christi). Soll man wirklich glauben, daß das Interesse der alten Kirche diese Thematata in dieser Reihenfolge und in dieser Abgränzung umfaßt habe? Ich kann dies meinerseits nicht zugestehen. Erstens beanstandete ich die Trennung zwischen Theologie und Kosmologie. Wie dieselbe in keiner Dogmatik gutthut, so ist sie um so weniger in der geschichtlichen Darstellung der ältesten christlichen Theologie angebracht, da sich dieselbe so stark auf die Ueberlieferung des späteren Platonismus stützte, der wie alle hellenische Philosophie nur in dem Maasse theologisch gerichtet war, als er kosmologisch interessirt war. Und wenn auch diese Richtung die Idee Gottes an sich durch die Abstraction von der Welt erreichte, um dann von der überwesentlichen Einheit durch die Vermittelung des Logos zur Welt zu gelangen, so frage ich, ob diese Methode richtig verstanden wird, wenn man die beiden Glieder der Gedankenreihe an verschiedene, weit auseinander liegende Derter vertheilt? Denn was ist mit der Ausschließung aller Unterschiede aus dem Wesen Gottes, jenem platonischen Grundbegriffe der christlichen Theologie, welcher durch den Areopagiten auch für die mittelalttrige und für die protestantisch-orthodoxe Theologie sanctionirt ist, und welcher auch jetzt noch seine Vertreter findet, Anderes ausgesprochen, als daß Gott nicht die Welt ist? Ist also unter dieser Bedingung die Relation zwischen den Begriffen von Gott und von der Welt außer Zweifel, so darf man erwarten, daß die geschichtliche Darstellung jenes Verlaufes nicht Theologie und Kosmologie auseinander setze. Während nun der Gedanke von Gott an sich keinen andern Sinn hat, als daß die Merkmale der Welt, die Unterschiedenheit, die Begrenztheit, die Bestimmtheit, für Gott nicht gelten, so ist alles dasjenige, was die Alten von einer bestimmten Offenbarung Gottes in den Propheten durch den heiligen Geist und in der Person Christi aussprechen, bekanntlich aufgetragen auf den Begriff vom welt schöpferischen Logos. Nach dieser Rücksicht ist es gewiß nicht im Sinne des Gedankenzusammenhanges der Alten, die Beziehungen der Offenbarung Gottes der Kosmologie voranzustellen. Die vorliegende Darstellung entzieht sich freilich dieser Einwendung dadurch, daß in der Lehre von der Welt schöpfung (§. 46.) nicht mehr von der Beziehung des Logos auf dieselbe gehandelt wird, weil dieselbe schon bei der Lehre von der

Gottheit Christi (§. 22.) beiläufig zur Sprache gebracht war. Jene spätere Darstellung beschränkt sich vielmehr auf diejenigen Erörterungen, welche der Manichäismus hervorrief. Aber was folgt daraus anderes, als daß die Lehren von Gott und von Welt nicht unbedingt der von der Person Christi nachgeschickt werden dürfen, daß also die vorliegende Eintheilung sich gegen die bisher übliche Manier in Nachtheil setzt! Soll nun aber die Lehre von der Person Christi als der dogmatische Hauptartikel so bevorzugt werden, wie ich es im Allgemeinen billige, so darf weder das Thema von den zwei Naturen noch das vom heiligen Geiste und von der Dreieinigkeit Gottes (§. 38—45.) von der Darstellung getrennt werden, welche sich auf die Gottheit Christi bezieht (§. 22—24.). Ich sollte denken, daß diese Auseinandersetzung zusammengehörigen Stoffes gerade durch den in dem „Grundrisse“ durchzuführenden Gesichtspunkt verboten gewesen wäre. Denn wenn es der alten Kirche aus religiösen wie intellectuellen Rücksichten auf die Gottheit Christi ankam, so war das Problem erst erschöpft, wenn dieselbe als die Substanz dieses Menschen durch die Verbindung der beiden Naturen erklärt war, und wenn dieselbe mit der Einheit Gottes durch das Schema der Dreieinigkeit ausgeglichen war. Dieses ist ein Zusammenhang, der unter allen Umständen gewahrt werden muß; er bedarf jedoch zu seiner Vollendung noch einer Ergänzung. Ich habe oben ausgesprochen, daß das Gewicht, welches die alte Kirche auf die Lehre von Christi Person legte, ihr nicht als einzelner Lehre, sondern als dem Ausdruck des Werthes der ganzen Religion beigelegt wurde. Das menschliche Leben des Logos-Gott galt als die Bestimmung der gesammten Menschheit zu einer Verbindung mit Gott, welche der bisherigen Lage gerade entgegengesetzt ist. Dieser Gedanke ist deutlich genug formulirt, wenn Irenäus in dem Gottmenschen die Vollendung des göttlichen Ebenbildes als der Bestimmung des Menschengeschlechtes erkennt, wenn Athanasius von einer Vergöttlichung des Menschengeschlechtes durch die Menschwerdung Gottes, wenn Hilarius von der Heiligung des Menschengeschlechtes durch jenes Ereigniß, wenn Origenes und Augustinus von der Ueberwindung des Todes durch Tod und Auferweckung des Gottmenschen sprechen. Diese Gedanken werden in dem „Grundrisse“ unter dem Titel der Soteriologie berührt (§. 58.), zusammen mit jenen barocken Behauptungen über die Loskaufung der Menschen aus der Macht des Teufels durch Christus, welche nur als eine entferntere Folgerung aus der Gottheit Christi und aus einer secundären Rücksicht zu er-

klären sind, wenn auch dieselben Kirchenlehrer jene Idee der Heiligung und diese Idee der Erlösung des Menschengeschlechtes neben einander oder in einander verflochten aussprechen. Denn jene liegt in der directen Linie der Lehre von der Gottheit Christi; diese Beziehung des Todes Christi auf den Teufel, so breit und so ausgedehnt ihre Geschichte ist, ist doch nur ein Nachklang häretisch=gnostischer Motive.

Die auf die Logosidee gegründete Lehre von der Gottheit Christi setzt sich gegen zwei andere Vorstellungsweisen durch, welche man gewohnt ist, von vornherein als unberechtigt und häretisch zu betrachten. Es ist dies die Anerkennung des Menschlichen als des Wesentlichen in Christus, die nazaräisch=monarchianische Ansicht, und die Behauptung der Gottheit als des Wesens Christi, aber ohne sichere Unterscheidung zwischen ihm und dem Vater, die monarchianisch=patripassianische Ansicht. Bekannt sind ja die Namen der Männer, welche die eine und die andere Richtung vertraten, und welche in allen Handbüchern der Kirchen- und Dogmengeschichte nur in dem Lichte vorgeführt werden, welches ihre Gegner seit dem Anfange des dritten Jahrhunderts auf sie werfen. Es ist nun sehr verdienstlich, daß in dem vorliegenden „Grundriß“ das ursprüngliche kirchliche Recht auch dieser Ansicht auf Grund der genaueren Beobachtung der ältesten Literatur festgestellt worden ist. Es ist freilich keine theologische Absicht dabei, daß Clemens von Rom, daß der ächte Ignatius und der Brief an den Diognet die menschliche Seite der Anschauung Christi ganz verschwinden lassen in der einfachen und rückhaltlosen Behauptung, daß er Gott ist; allein man erkennt doch, daß hier die Wurzel der Ansicht des Praxeas, Noetus, Kallistus liegt, deren Absurdität von den nachherigen Gegnern als Patripassianismus bezeichnet wurde, welche aber noch in der Epoche ihrer Bekämpfung durch die indirecte oder directe Auctorität der römischen Bischöfe Victor, Zephyrinus und Kallistus geschützt war. Es bezeichnet den Sieg der Logoschristologie, daß dieselbe monarchianische Tendenz schon in der Mitte des dritten Jahrhunderts durch Sabellius die Logosidee in sich aufnahm. Die gerade entgegengesetzte Ansicht, daß Christus wesentlich Mensch sei, hat unzweifelhaft ebenfalls ein ursprüngliches Bürgerrecht in der Kirche; denn sie entspricht den Genealogieen in den Evangelien des Matthäus und des Lukas und sie wird in den nazaräischen Testamenten der zwölf Patriarchen ausgesprochen. Um so mehr berechtigt ist sie in der Modification durch das Merkmal der Geburt aus der Jungfrau. Denn dieses entspricht der im zweiten Jahrhundert zu Stande ge-

kommenen Glaubensregel. Als nun dennoch Artemon und die beiden Theodotus wegen dieses Bekenntnisses die Kirchengemeinschaft verloren, konnten sie mit gutem Rechte an die innerkirchliche Geltung desselben seit der Apostelzeit erinnern. Diese Richtung muß übrigens in Rom ihre Katastrophe gerade durch die Vertreter des patripassianischen Monarchianismus gefunden haben, da Victor und Zephyrinus als die entscheidenden Gegner genannt werden. Auch auf dieser Linie der Christologie bewährt sich der Sieg der Logosidee darin, daß Paulus von Samosata die letztere in seine Ansicht von der wesentlichen Menschheit Christi aufnehmen mußte. Die beiden eben geschilderten Richtungen der Christologie wurden durch öffentlichen Kampf ihres Rechtes innerhalb der Kirche entkleidet. Es giebt aber noch eine dritte Richtung der Christologie, deren Spuren im zweiten Jahrhundert auftreten, deren Wurzel bis ins N. T. zurückreicht, die sich zu einer gewissen Analogie mit der Logoschristologie entwickelt hat, die aber vor der aufstrebenden Geltung derselben ohne Widerstand verschollen ist. Sie ist in dem „Grundriß“ (S. 190.) nach dem Hirtenbuche des Hermas charakterisirt und kommt darauf hinaus, daß zwar einerseits die menschliche Persönlichkeit Christi als das Substantielle anerkannt, aber wiederum in ihm die Menschwerdung des vorweltlichen Sohnes Gottes, des welt schöpferischen heiligen Geistes, welcher der oberste Erzengel ist, gesehen wird. Die Tendenz dieser Ansicht ist gewiß die gleiche, wie die der Logoschristologie eines Justinus; allein die Mittel sind andere. Sie wurzelt ohne Zweifel in der Ansicht von dem Menschen, den Gott mit heiligem Geiste und mit Kraft gesalbt hat (Act. 10, 38.), und hat ihre nächste Verwandtschaft in der gnostischen Substitution des Aeon Christus für den heiligen Geist, welche von Kerinthus an mit der bedenklichen Wendung vorgetragen wird, daß die Verbindung desselben mit dem Menschen Jesus nur von der Taufe bis zur Leidensepoche gedauert hat. Auch die von Epiphanius bezeugte Ansicht der essenischen Ebjoniten, daß Christus die Incarnation des obersten Erzengels sei, ist dahin zu ziehen. Die Vermuthung von Riisch (S. 189.), daß auch die Testamente der zwölf Patriarchen den Engel der Versöhnung mit dem Menschen Christus zusammenfassen, ist mir nicht überzeugend. Endlich darf in diesem Ueberblicke der christologischen Urformen die ebjonitische Darstellung Christi als des Urmenschen nicht vergessen werden, in welcher doch auch ein Zug zu übernatürlicher Auffassung ausgedrückt ist. Denn den Gegensatz

zwischen der nachherigen Orthodorie und Häresie darf man auf die christologischen Versuche des zweiten Jahrhunderts nicht anwenden.

Der „Grundriß“ hat also diese Ursprungsformen der Christologie in Gemäßheit der neueren Forschungen dargestellt; sofern aber dieser Zusammenhang sein letztes Glied in der Entwicklung der Lehre von den zwei Naturen findet, erlaube ich mir die Bemerkung, daß die zeitliche Entfernung mir nicht ein genügender Grund zu sein scheint, um den adoptianischen Streit von den gleichartigen Bewegungen der patristischen Epoche zu trennen, wie es von Ritschl geschehen ist. Jedoch trifft diese Bemerkung zugleich die von ihm befolgte Haupteintheilung der Dogmengeschichte und soll in einem andern Zusammenhang deutlicher begründet werden. So weit meine bisher angestellten Erörterungen über den Plan der ältesten Dogmengeschichte reichen, halte ich es für zweckmäßig, folgenden Entwurf für die Eintheilung der christologischen Entwicklung vorzuschlagen:

- §. 1. Die Menschheit als das Wesentliche in Christus (in den beiden Abstufungen der Abstammung von menschlichen Aeltern und der Geburt aus der Jungfrau; bis zu Paulus von Samosata).
- §. 2. Das göttliche Wesen als der Grund der menschlichen Erscheinung Christi (bis zu Sabellius hinab).
- §. 3. Ein von Gott dem Vater verschiedenes Offenbarungsprincip als das Wesentliche in Christus:
 - a) die essenisch=ebjonitische Idee vom Urmenschen;
 - b) der heilige Geist oder himmlische Christus oder oberste Erzengel.
- §. 4. c) Der göttliche Logos als das Weltprincip das Wesentliche in Christus (bis Origenes einschließlich).
- §. 5. Die Homousie des göttlichen Logos in Christus (im Gegensatz zum Arianismus, zu Marcellus und Photinus).
- §. 6. Die Ideen der Versöhnung und der Erlösung des Menschengeschlechts vom Teufel durch den Gottmenschen.
- §. 7. Die Lehre vom heiligen Geiste (im Verhältniß zu Gott und zum Logos).
- §. 8. Die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes (bis zu dem Abschluß durch Augustin).
- §. 9. Die Lehre von der Menschheit Christi unter der Voraussetzung seiner Homousie als Logos, oder von den zwei Naturen in der Einheit der Person.

Die Hervorhebung der Lehre von der Kirche neben der von der Person Christi begründet Nitzsch durch die Behauptung, daß die mittlere Stellung, in welcher man in der ersten Epoche die Person Christi zu begreifen unternahm, der weiteren Vermittelung durch den Begriff von der Kirche bedurfte. Denn es sei angekommen auf den dem Subjecte gegenwärtigen Christus; dieses Verhältniß aber sei durch die Vermittelung des heiligen Geistes in der Kirche angeschaut worden, und zwar in der empirischen, rechtlich verfaßten, durch das apostolische Amt der Bischöfe geordneten Kirche. Dieser Gedanke schließt sowohl die Bürgschaft der Erleuchtung zum Zweck der theoretischen Glaubenserkenntniß, als auch die Bürgschaft der Heiligung durch die Sacramente gemäß der in ihnen gegenwärtigen Kraft Christi in sich (§. 25.). In Folge der theoretischen Bedeutung der Kirche werden in unmittelbarem Anschlusse die Grundsätze über Glaubensregel, über Auctorität und Inspiration der heiligen Schrift und über Geltung und Sinn der Tradition bis auf Vincentius von Lerinum entwickelt (§. 27—33.), und zwar mit vollem Rechte, da diese Maaßstäbe in dem Begriff der Kirche ihren Zusammenhang finden. Man sollte nun jedoch erwarten, daß darauf die Lehre von den Sacramenten entwickelt würde, und zwar nicht bloß in materieller Beziehung auf Taufe und Abendmahl, sondern auch in dem Gegensatz gegen die schismatischen Richtungen, welche die Kirche auf die persönliche Sündlosigkeit der Mitglieder begründeten, ja zuletzt (im Donatismus) die Kraft der Sacramente von jenem Merkmale der Aleriker abhängig machen wollten. Der letztere Stoff aber wird in dem allgemeinen Begriff von der Kirche vorweggenommen (§. 26.), also den Lehren von Tradition und Schrift vorangestellt, und die beiden Sacramente kommen erst am Schlusse der Uebersicht über die einzelnen Lehren vor (§. 63. 64.). Ist nun hierin wieder eine Anordnung getroffen, welche den ausdrücklichen Absichten des „Grundrisses“ schwerlich entspricht, so erhebt sich gegen die Bedeutung, welche dem Kirchenbegriff in der patristischen Epoche beigelegt wird, und gegen die Stellung, welche er in dem „Grundriss“ angewiesen erhält, folgendes Bedenken. Die Kirche gilt als objectives Heilsprincip, als die objective Ergänzung der Bedeutung Christi für das Subject, kurz, so wie Nitzsch sie in §. 25. charakterisirt hat, erst in der mittellastigen Epoche, wenn es sich auch nicht leugnen läßt, daß schon in der patristischen Epoche Alles darauf hinstrebt, dieses Ziel zu erreichen. Jedoch in theoretischer Hinsicht ist dieses Ziel erst durch Vincentius von Lerinum und zwar mit

bestimmter Abweichung von der früheren Ansicht vom Umfange der kirchlichen Tradition erreicht, in praktischer Hinsicht durch den allgemeinen Sacramentsbegriff Augustins und des Areopagiten, während die früheren Kirchenlehrer zwar über die einzelnen Sacramente Analoges aussprechen, aber nicht in der Absicht auf den allgemeinen Begriff. Die Sacramente gewinnen ferner bei diesen Beiden nicht bloß die Bedeutung als Hauptorgan der Kirche, sondern zugleich die als Schlüssel der gesamten Weltanschauung. Dieselbe ist durch den Areopagiten durchaus metaphysisch-kosmisch ausgeprägt. Wie die himmlische und die irdische Hierarchie die Wirkung des abstracten Weltprincipes für die geistigen Creaturen vermitteln, so dienen speciell dazu die heiligen Weihen, welche von den Gliedern der irdischen Hierarchie gehandhabt werden. Hingegen die Weltanschauung Augustins ist ethisch-historisch gehalten; da die Kirche das Reich Gottes ist, so dienen die Sacramente der Kirche dazu, die Menschen in den Zusammenhang der göttlichen Heilswirksamkeit zu setzen und in ihm zu erhalten, in welchem allein die wahre sittliche Gerechtigkeit verwirklicht wird. Auch in Hinsicht der Möglichkeit und der Bürgschaften der Glaubenserkenntniß gewinnt die Kirche erst durch diese Beiden diejenige objective Bedeutung, in Folge deren die Aufrechterhaltung der in der Kirche declarirten Tradition als die einzige theologische Aufgabe übrig blieb. Dabei ist die griechische Kirche stehen geblieben, indem sie in orientalischer Passivität ihr Lebensgefühl in der Cultusform concentrirte, in Uebereinstimmung mit der Richtung, in welcher der Areopagit alle Einzelheiten der sacramentalen Handlungen der Anschauung ihres symbolischen Sinnes empfahl. Die abendländische Kirche jedoch ist über den theologischen Traditionalismus wieder hinausgeschritten, weil der germanische Wahrheitsinn die Widersprüche in der kirchlichen Ueberlieferung nicht unbeachtet ließ und ihre Lösung durch wissenschaftliches Erkennen unternahm. Durch diese Bemerkungen will ich anschaulich machen, daß der Begriff von der Kirche durch Augustin und durch den Areopagiten eine Wendung genommen hat, welche eine neue Epoche bezeichnet. Gewinnt nun die Kirche erst durch sie Beide diejenige Bedeutung, welche Ritschl schon als den Sinn der patristischen Gedankenbewegung von Anfang an bezeichnet, so bedarf wohl die letztere Auffassung einer Verichtigung.

Um dieselbe zu finden, muß ich die Aufmerksamkeit bei Augustin festhalten, da die griechische Kirche durch den Areopagiten und den Damascener aus der Bewegung der Dogmengeschichte herausfällt.

Was man im Allgemeinen von Augustin unter uns weiß, bezieht sich immer nur auf diejenigen Gedankenreihen, welche die Reformatoren als Prämissen ihrer Vehrbiidung verwerthet haben, nämlich daß er die Lehre von der Erbsünde und von der Gnade (der Prädestination) bis zur Ausschließung der Freiheit gesteigert hat. Daß und warum doch Augustin selbst nichts weniger als die reformatorischen Folgerungen hieran geknüpft hat, beruht nun auf seinem Sage, daß der wirklich Begnadigte im Glauben keine Gewißheit habe, prädestinirt zu sein. Um die Wahrscheinlichkeit dieses seines Standes zu erreichen, wird er also auf den Weg des kirchlichen Lebens hingewiesen, auf die sacramentalen Kräfte, welche in demselben wirken, und auf seine Erfüllung der göttlichen Gebote, d. h. auf die durch die Gerechtmachung möglichen Verdienste. Allein hiermit ist die Lehre Augustins von der Kirche als Heilsanstalt noch nicht erschöpft; es kommt hinzu, daß er in ihrer katholischen Gestalt das Reich Gottes selbst erkennt, welches seit dem Sündenfalle seine Existenz gegenüber dem irdischen Reiche hat; dieses aber ist der Weltstaat, wie er in der römischen Herrschaft jener Zeit gegenwärtig war. Wie nun die Kirche als die *civitas dei* der Organismus des Guten aus dem Princip der gottgemäßen Gerechtigkeit ist, so gilt dem Augustin der Staat als die Gemeinschaft der Menschen aus dem Princip der Sünde. Nicht erst Gregor VII. hat diesen Gedanken erfunden; er stammt von Augustin her als das Gegenstück zu der Auffassung der Kirche als des Reiches Gottes. Hiermit hat Augustin das Programm des katholischen Mittelalters, insbesondere der päpstlichen Weltpolitik formulirt; in diesem Zusammenhange also gewinnt auch die Auffassung der Kirche als der objectiven Heilsbürgschaft für den Einzelnen ihr volles Licht. Man wird nicht mehr versucht sein, die augustiniischen Aufstellungen über Erbsünde und absolute Prädestination als die directen Prämissen der reformatorischen Gedankenbildung aufzufassen, wenn man sich klar macht, daß seine Idee der absoluten Gnade in Relation zu der in den Bischöfen verfaßten Kirche als dem Reiche Gottes steht und seine Deutung der Erbsünde zu dem Urtheil, daß der Staat der Organismus der Sünde ist. Wenn Jedermann den Anspruch hat, daß man ihn aus dem ausgesprochenen Zusammenhange seiner Ansichten verstehe, so hat gewiß ein Mann von der enormen Bedeutung Augustins diesen Anspruch doppelt und dreifach, und es ist endlich an der Zeit, daß man die Manier aufgibt, den abstracten Pol seiner Weltanschauung, die Bestimmungen über Erbsünde und Prädestinationsgnade, als

die directen Prämissen eines lutherisch orientirten „Kirchenglaubens“ darzustellen, von dessen Folgerungen Augustin keine Ahnung gehabt hat. Bei der Erbsünde kommt es ihm eben nicht auf das Motiv zur Buße für die einzelnen Nachkommen Adams, bei der Gnade nicht auf das individuelle Bewußtsein der Erwählung oder der Rechtfertigung an, sondern auf Reich der Welt oder Staat und auf Reich Gottes oder katholische Kirche.

Ich rechne es dem Verfasser des „Grundrisses“ sehr hoch an, daß er diesen Zusammenhang der augustininischen Lehre nicht unberührt gelassen hat. Allein da er nur in der literarischen Charakteristik Augustins den Platz dazu gefunden hat (§. 21. S. 176.), so beweist dieser Umstand, daß ihm die epochemachende Bedeutung jener Ideenreihe für den katholischen Begriff von der Kirche nicht aufgegangen ist. Denn die Nachweisung des Reiches Gottes in der Kirche und die Darstellung des Staates als des Reiches des Teufels ist nicht eine individuelle Schrulle Augustins, sondern der Schlüssel zu der mittelalttrigen Gestaltung der Kirche und ihrem Verhältnisse zum Staat, welche gerade heut zu Tage von dem Bischofe von Rom mit aller Zähigkeit aufrecht erhalten werden. Gehört nun diese Ansicht mit ihren bekannten Consequenzen zu den Grundsätzen des abendländischen Christenthums im Mittelalter, und somit auch in die Dogmengeschichte, so folgere ich daraus, daß dieselbe nicht zweckmäßig in eine patristische und eine scholastische Periode zerlegt wird, sondern daß man auf die altkatholische Periode die mittelalttrige folgen läßt und dieselbe mit Augustin für den lateinischen Zweig, mit dem Areopagiten für den griechisch-byzantinischen beginnen läßt. Der Abstand zwischen Augustin und den früheren Kirchenlehrern wird nämlich durch folgende Erwägung zur Klarheit gebracht. Bekanntlich beginnt die Geschichte der christlichen Kirche von ihrer ersten Generation, nämlich von den Aposteln an, auf dem Hintergrunde der Erwartung, daß in der nächsten Nähe die Wiederkunft Christi, d. h. das Reich Gottes, eintreten werde. Indem man sich den äußeren und inneren Bedingungen gemäß als eine Religionsgemeinde mit rechtlichen Formen in der Welt einrichtete, war man immer darauf gefaßt, dem Reiche Gottes Platz zu machen, welches man an die Person Christi in seiner Herrlichkeit und an keine anderen Bedingungen geknüpft dachte. Allerdings gewann das Selbstgefühl der geschichtlich existirenden Kirche allmählich jener Erwartung mancherlei Einschränkungen ab. Gegen den Montanismus entschied man dahin, daß die Nähe des Reiches Christi kein berechtigter Anlaß

zur Schärfung und wieder zur Auflösung der kirchlichen Disciplin sei, gegen die jüdisch-chiliasmatische Färbung jener Erwartung stellte man den geistigen Charakter des Gottesreiches fest. Die Epoche der Verfolgungen war nicht geeignet, die allmähliche Steigerung des irdischen Heimathsgefühles der Kirche zu befördern, hingegen mußte die Reception des Christenthums im römischen Reiche der eschatologischen Stimmung entschieden entgegentwirken. Aber es ist eben doch erst Augustin, welcher die Hoffnung auf ein tausendjähriges Reich Christi in den Glauben an die Kirche als das gegenwärtige Reich Gottes umgebogen und dadurch der Geltung der Kirche jene Absolutheit verliehen hat, die sie in der vorangehenden Epoche noch nicht besitzt, weil ihre geschichtliche Entwicklung und das Bewußtsein über ihre wesentlichen Bedingungen durch die vorwiegend eschatologische Richtung beherrscht waren.

Wenn also für die altkatholische Epoche der Begriff von der Kirche in der richtigen Projection erscheinen soll, so muß die Eschatologie, welche der „Grundriß“ am Schlusse der Uebersicht der einzelnen Lehren darbietet (§. 65—67.), vielmehr allem Uebrigen vorangeschickt werden. Die letzte Stelle kommt der Eschatologie nur zu von dem augustinischen Gesichtspunkte aus, daß das Reich Gottes die Kirche sei, und daß diese Größe alle objectiven Heilshürgschaften in der Ableitung von Christus oder gelegentlich in der Stellvertretung Christi enthalte. Dann gelten die zukünftigen Heilserfahrungen bloß als die nothwendigen Folgerungen der Existenz in der Kirche. Hingegen ist es im Gegensatze dazu sehr bezeichnend für das Maaß des Selbstgefühls der Kirche in der altkatholischen Periode, daß man den endgültig Excommunicirten nicht die Aussicht auf die ewige Seligkeit absprach, sondern dieselbe von dem Urtheile Gottes über deren Bußfertigkeit abhängig machte. Weist nun dieser Zug sehr deutlich darauf hin, daß in jener Epoche vor Augustin die Kirche noch nicht als die ausschließliche objective Bürgschaft des Heiles angesehen wurde, obgleich ja die Antriebe zu diesem Resultate sich sehr früh zeigen, so ergiebt sich der richtige Gesichtspunkt für die Stellung des Begriffs von der Kirche im Zusammenhange des altkatholischen Christenthums durch folgende Erwägungen. Die Kirche ist das Subject ihrer Geschichte als die Gemeinschaft der Gottesverehrung, des Gebetes, des Opfers, sie ist dieses aber nicht, ohne zugleich Subject ihrer eigenen Erkenntniß von Gott, von Christus, von sich selbst zu sein. Ist nun mit dem letzteren das Gebiet der Dogmengeschichte bezeichnet, so kommt

für die Dogmengeschichte die Kirche zunächst so in Betracht, wie sie Subject der dogmatischen Erkenntniß ist, und so wie sie alle Bedingungen in sich schließt, unter welchen die einzelnen Theologen in ihrem Sinne thätig sind. Ist nun oben festgestellt, daß die erste zusammenhängende Arbeit der christlichen Gotteserkenntniß auf die Person Christi concentrirt ist, in welcher man die für die Vergöttlichung des Menschengeschlechtes wirksame Vereinigung von Gottheit und Menschheit zu begreifen unternimmt, so muß in der altkatholischen Periode aus der angegebenen Rücksicht die Lehre von der Kirche der Christologie vorangeschickt werden. Auch sofern Ritschl ganz Recht darin hat, die Bestimmungen über die Auctorität von heiliger Schrift und Tradition eng mit dem Begriff von der Kirche zu verbinden, so ist es nothwendig, daß man hiervon vor der Geschichte der Christologie unterrichtet werde, welche in charakteristischen Wendungen durch jene Grundsätze geleitet wird. Die Kirche ist aber nur in secundärem Sinne die Gemeinschaft der Gotteserkenntniß; diese Aufgabe ist ihrem Begriffe der Bestimmung zur Gottesverehrung untergeordnet. Der Begriff von der Kirche in der altkatholischen Periode erhält also seinen eigentlichen Abschluß in der Lehre vom Opfer, und zwar dem im Abendmahle zu vollziehenden Opfer des Dankes, resp. der Gemeinde selbst, resp. des Sohnes Gottes, dessen Leib die Gemeinde ist. In der katholischen Auffassung des Abendmahls überwiegt ja die Bedeutung des Opfers die des Sacramentes. Der objective Sacramentsbegriff als Correlat des Kirchenbegriffs wurde immer nur auf die Taufe angewendet; das Abendmahl gilt, seit es in irgend einem Sinne als Opfer verstanden wird, vielmehr als Organ der Selbstheiligung der Gemeinde, und auch durch Augustin wird dieser Unterschied nicht aufgehoben. Also wird bei der Disposition der Lehre von der Kirche in der grundlegenden Darstellung der altkatholischen Periode die Taufe vielmehr als eine Voraussetzung für den Begriff von der Kirche behandelt werden müssen, um das Zustandekommen der christlichen Gemeinde der Gottesverehrung zu erklären; die Lehre vom Abendmahl als Opfer aber setzt die Gemeinde oder Kirche voraus. Ebenso werden die Grundsätze über Schrift und Tradition als Voraussetzungen der Kirche vorzutragen sein, welche sie zunächst in ihrer theologischen Thätigkeit an der Christologie bewährt. Nun ist ferner oben berührt worden, daß auch die theokosmologischen Ideen, welche im Logosbegriff zusammengefaßt werden, als Voraussetzungen zu gelten haben, welche die Kirche bei ihrer Erstrebung und Erklärung der Gottheit

Christi mitbringt. Es erhebt sich also die Frage, wie diese und andere Beziehungen unter dem Gesichtspunkte, daß die Kirche ihr Bewußtsein als die christliche Gemeinde der Gottesverehrung und der specifischen Erkenntniß Gottes in Christo setzt, richtig geordnet werden.

Zu diesem Zwecke muß man daran erinnern, daß die Kirche sich als die Gemeinde des katholischen Christenthums, als die Fortsetzerin des apostolischen Christenthums in drei antithetischen Beziehungen vollzieht: im Gegensatz A. zum Heidenthum, B. zum häretischen Gnosticismus, C. zum Judenthum. Ihre specifischen Lehren hat sich die katholische Kirche in einem Kampfe gegen die beiden letzteren Erscheinungen gewonnen, welcher dadurch so ernst sich gestaltete, weil sich die vorchristlichen Religions- und Erkenntnißprincipien in christlicher Verkleidung der Kirche aufdrängten. Mit dem Judenthum entledigte sich die Kirche auch des Judenthums, so weit dasselbe die dem Christenthum abgewandte Seite der alttestamentlichen Religion vertritt. Gegen das Heidenthum aber tritt das katholische Christenthum zugleich für die Ideen ein, welche ihm mit der alttestamentlichen Religion gemeinsam sind. Indem nun in dem vorliegenden „Grundrisse“ dem Judenthum und dem Gnosticismus, als den negativen Voraussetzungen des katholischen Christenthums, eine sehr sorgfältige und umsichtige Darstellung gewidmet ist, so vermißt man um so mehr, daß die antithetischen Beziehungen der Kirche zu jenen Erscheinungen nicht in dieser directen Gestalt vorgeführt werden, in welcher sie den Eindruck der Lebendigkeit gemacht haben würden. Insbesondere glaube ich aussprechen zu dürfen, daß die grundkatholische Ansicht vom Christenthum als neuem Gesetze, die ich als den charakteristischen Titel des Rechtes zur Ausstoßung des Judenthums zur Geltung gebracht habe, in dem „Grundrisse“ keine Stelle gefunden hat, da auch das Schema der nachträglich gruppirten Lehren auf nichts weniger angelegt ist, als auf diese Idee. Indem ich mich also anheischig mache, den Stoff der christlichen Gedankenbildung der altkatholischen Periode, welcher sich in der Lehre von der Kirche (in der angegebenen Abgränzung) zusammenfaßt, nach den obigen antithetischen Beziehungen zweckmäßig zu gruppiren, so will ich noch eine Bemerkung vorausschicken, welche sich auf die Recapitulation der Theologie des N. T. für die Dogmengeschichte bezieht.

Dieselbe findet in dem „Grundrisse“ ihre Berücksichtigung in den Prolegomena, indem der Glaube an Jesus als den Messias als das christliche Grunddogma oder als der Ausgangspunkt der christlichen

Lehrbildung in dem Gedankenkreis Jesu selbst und in dem der Apostel aufgezeigt wird (§. 5 — 7.). Näher formulirt Ritschl als das Ergebniß der Uebereinstimmung zwischen Christus und den Aposteln, daß Christus als Träger des Gottesreiches als der Weltzweck und demgemäß als die Mittelursache der Welt, und daß die Immanenz Christi in Gott wie die Gottes in Christo zur ausgesprochenen Ueberzeugung kam. Dies ist allerdings die leitende Anschauung, welche die christologische Lehrentwicklung nach sich gezogen hat. Allein wie steht es denn mit der neutestamentlichen Unterlage für die Idee von der Kirche? Bietet es denn keinen Zusammenhang zwischen den altkatholischen Bestimmungen über die Kirche und den neutestamentlichen Datis? Freilich wenn Ritschl darin Recht hat, die mittelalttrige Form des Kirchenbegriffs schon in die altkatholische Periode zu verlegen, dann wird man als guter Protestant auf einen vollkommenen Bruch zwischen dieser Epoche und der apostolischen rechnen; aber eben auch dieser Bruch mußte formulirt werden. Allein ein Bruch bietet sich nicht dar, wenn man die Ueberzeugung hat, daß es sich in der altkatholischen Epoche zunächst immer nur um die Bedingungen handelt, unter denen die Kirche sich als Gemeinde der richtigen Gottesverehrung etabliert und die Formen ihres darauf gerichteten Bewußtseins entwickelt. Denn alle apostolischen Briefe sind eben darauf gerichtet. In dieser allgemeinen Beziehung ist die directe Continuität zwischen den Kirchenlehrern der ersten Periode und den Aposteln leicht nachweisbar. Denn die Apostel, welche selbst die erste Generation der christlichen Gemeinde sind, schreiben immer nur aus diesem Bewußtsein heraus. Es ist wohl der Mühe werth, sich dabei klar zu machen, daß alle ihre Gedankenbildung, auch was sie über Christus sagen, auch wenn es direct mit dem Selbstbewußtsein Christi übereinstimmt, in einem formellen Gegensatze zu diesem selbst steht. Alles, was Christus sagt, geht der Gründung der Gemeinde voraus, steht unbedingt über derselben; hingegen Alles, was die Apostel sagen, setzt die gegründete Gemeinde voraus, geht von deren Standpunkte aus; alle ihre Aeußerungen über die Person Christi wollen also aus der meist verschwiegene Relation derselben auf die Gemeinde verstanden werden. Und es ist auch das beachtenswerth, daß, während Christus immer das Gottesreich, die sittliche Gemeinschaft, als die Aufgabe seiner Jünger, also der zu gründenden Gemeinde bezeichnet, die Apostel direct sich angewiesen sehen auf die Ausgestaltung dieser Gemeinde als Subject empirischer Gottesverehrung, specifischen Cultus, und daß sie zu diesem

Zwecke auch auf Rechtsordnungen bedacht sind. Unter diesen Umständen vernachlässigen sie nichts weniger als die Einschärfung der Bedingungen, unter welchen das Gottesreich, die sittliche Gemeinschaft, zu Stande kommen soll, allein die in der eschatologischen Stimmung der alten Kirche ausgedrückte Projection des Gottesreiches in die Zukunft ist doch auch gerade durch die Apostel veranlaßt, da deren Sprachgebrauch in sehr seltenen Fällen darauf gerichtet ist, daß die Uebung der sittlichen Pflicht und die Tugendbildung schon in der Gegenwart das Reich Gottes direct zu Stande bringen. Nimmt nun der Begriff der Kirche schon im zweiten Jahrhunderte eine Wendung auf Ueberschätzung der rechtlichen Formen, so ist es einmal bedeutsam, daß Christus in den zwei Aussprüchen, wo er die *ἐκκλησία* nennt, gerade an Rechtsformen denkt; andererseits ergibt sich die Aufgabe, genau zu beschreiben, daß im Gegensatze zum Gnosticismus und zum Montanismus der Episkopat zu Attributen gelangt, deren Rechtsgültigkeit die religiösen Attribute der Gemeinde allmählich einschränkt und so diejenige katholische Ausprägung des Kirchenbegriffs nach sich zieht, welche wir Protestanten im Widerspruche mit der Bestimmung des Christenthums finden.

Also die Darstellung des Begriffs der Kirche in der altkatholischen Periode, welche sich darauf bezieht, daß die Kirche das Subject eigenthümlicher Gottesverehrung und eigenthümlicher Gottes- und Heilserkenntniß ist, welche der Entwicklung der Christologie, wie sie oben disponirt ist, vorausgeschickt werden muß, hat sich auf eine Recapitulation der neutestamentlichen Theologie unter den angegebenen Bedingungen zu stützen, nämlich daß die Stellung Christi vor und über der Gemeinde und die Stellung der Apostel als Vertreter der gegründeten Gemeinde genau unterschieden werde. Bei den letzteren aber kommt es darauf an, zu erkennen, daß sie ihre eigenthümlichen Formeln über Christus so bilden, wie er ihrer Anschauung gegenwärtig ist, als das erhöhte Haupt der Gemeinde der Gottesverehrung und der Hoffnung auf die Aufnahme in das zukünftige Reich. Demgemäß ergibt sich folgende Disposition:

I. Prolegomena.

- §. 1. Das Selbstbewußtsein, welches Christus von sich als dem Sohne Gottes und dem Gründer der Gemeinde des Gottesreiches hat.
- §. 2. Der Glaube der Apostel, als der ersten Gemeinde, an Christus als das erhöhte Haupt der Gemeinde.

§. 3. Das Judenthum.

§. 4. Der häretische Gnosticismus.

II. Die Kirche als das Subject der Gottesverehrung und der specifischen Erkenntniß Gottes in Christus.

§. 5. Die Eschatologie.

A. Das katholische Christenthum im Gegensatze zum Heidenthum.

§. 6. Der Beweis der Wahrheit des Christenthums (in der Anerkennung der religiösen Grundlage in der heidnischen Menschheit).

§. 7. Die Dämonologie (zur Erklärung der factischen Falschheit der heidnischen Religion).

B. Das katholische Christenthum im Gegensatze zum Gnosticismus.

§. 8. Die Lehre von Tradition (Glaubensregel) und heiliger Schrift.

§. 9. Die Lehre von Gottes einheitlichem Wesen.

§. 10. Die Lehre von der Welt, insbesondere von ihrer Erschaffung durch den Logos.

§. 11. Die Lehre vom Menschen.

C. Das katholische Christenthum im Gegensatze zum Judenthum.

§. 12. Das Christenthum als neues Gesetz.

§. 13. Die Lehre von der Freiheit des Willens und von der activen Sünde ¹⁾.

§. 14. Die Lehre von der Taufe.

D. Die Attribute der Kirche.

§. 15. Die Einheit (durch die apostolische Qualität des Episkopates).

§. 16. Die Heiligkeit (im Gegensatze zu der schismatischen Behandlung der Bußdisciplin).

§. 17. Das Opfer im Abendmahl.

§. 18. Der Maafstab der Wahrheit der Glaubenssätzen, welche die Kirche gegen diejenigen Häresieen trifft, welche mit ihr den Boden der Glaubensregel einnehmen.

Durch diesen letzten Paragraphen soll der Umschwung in dem Begriffe der Tradition erklärt werden, zu welchem sich die Kirche in den

¹⁾ Dieser Paragraph steht nicht in formellem Gegensatze zum Judenthum, ist vielmehr das Correlat jeder Auffassung des Christenthums als Gesetz, aber deshalb auch seiner katholischen Auffassung als neues Gesetz.

Streitigkeiten des fünften Jahrhunderts gedrängt sah, und welcher durch Vincentius von Lerinum zum grundsätzlichen Ausdruck kam. Während nämlich ursprünglich die apostolische Tradition, auf welche die Einheit der Kirche durch die Nachfolger der Apostel gegründet wurde, stofflich abgegränzt war auf den Inhalt der Glaubensregel, so entwickelte man, um die Häretiker auszuschneiden, welche doch den Boden der Glaubensregel behaupteten, den Begriff der Tradition zu dem stofflich unbegrenzten Princip, welches durch die Uebereinstimmung der Bischöfe auf dem Concil wirksam zu neuen und doch vorgeblich alten Entscheidungen werden sollte. Diese Erörterung gehört an den Schluß der Attribute der Kirche, sowohl um die dann folgende Entwicklung der Christologie in ihren späteren Phasen verständlich zu machen, als auch um die Auffassung der Kirche in der nächsten Periode, nämlich als des objectiven Heils- und Wahrheitsprincipes, vorzubereiten.

Die vorgeschlagene Disposition würde alle Themata erschöpfen, welche der „Grundriß“ am Schlusse des vorliegenden Bandes in dem hergebrachten Schema der loci zusammenstellt, wenn nicht, in Folge der allgemeinen Eintheilung in die patristische und die scholastische Periode, unter der Anthropologie und der Soteriologie auch der Gegensatz zwischen Pelagius und Augustin und der Semipelagianismus erörtert würden. Indessen folgt aus demjenigen, was ich schon über Augustins Gedankenkreis ausgesprochen habe, daß diese Stoffe der zweiten Periode zugewiesen werden müssen, wenn sie ihr richtiges Licht erhalten sollen. Die Aufstellungen Augustins über Erbsünde und über Gnade sind durch directe und indirecte Beziehungen auf die objective Heilsbedeutung der Kirche beherrscht, und dieser Umstand wird verwischt, wenn man sie in jenem Schema zur Darstellung bringt. Indem sie nun aber durch Pelagius antithetisch hervorgerufen worden sind, so kommt es darauf an, zu erkennen, daß der Fehler, welchen dieser Mann beging, auch in Beziehung auf den Werth der Kirche stand. Es ist bekannt, daß, wie er in allen damals gangbaren und festgestellten Lehren durchaus correct war, er mit seiner Behauptung der unumschränkten Freiheit nicht bloß sich an die Ueberlieferung der griechischen Theologen anlehnte, sondern auch nur dem Interesse folgte, den Werth der Erfüllung des christlichen Gesetzes hervorzuheben. Nun bewegt sich aber das katholische Christenthum von Anfang an in einem gewissen Gleichgewichte zwischen dem Pole der thätigen Gesezesfüllung und dem der Abhängigkeit von der in der Taufe vorausgehenden

Gnade. Pelagius also wurde häretisch, nicht weil er, wie ich es irgendwo einmal gelesen habe, kein Gemüth hatte, sondern weil er dies Gleichgewicht verlegte. Indem er den Begriff der Freiheit so weit steigerte, daß ihm alle Gnade nur als Unterstützung der Freiheit und zwar in der Form der Belehrung erschien, indem er insbesondere der Kindertaufe ihren Charakter als Organ der Sündenvergebung absprach, verlegte er eine Grundbedingung des katholischen Christenthums. Die Lehre von der Erbsünde, welche Augustin ihm entgegensetzte, hat auch keine andere directe Abzweckung, als die, daß die Taufe auch an den Kindern als Organ der Sündenvergebung begriffen werden könne. Nun entsprach es freilich der Leugnung der Freiheit im Sündenstande, daß auch die Freiheit im Gnadenstande der absoluten Kraft der Prädestination aufgeopfert wurde. Allein ich habe schon darauf verwiesen, wodurch Augustin die praktische Spitze dieser Idee abbrach, um den Gnadenstand wieder an das Gleichgewicht der sacramentalen Macht der Kirche und an die Gesezserfüllung in der Kirche anzuknüpfen. Weil er nun aber die Geltung dieses Schema gegen den Pelagianismus und beziehungsweise gegen den Donatismus erkämpfen mußte, so hat er jene Bedingungen des katholischen Christenthums einerseits durch allgemeine Bestimmungen über den Sacramentsbegriff, andererseits durch den von ihm formulirten Begriff der Justification sicher gestellt. Das Sacrament bedeutet die Incorporation in die Kirche als den Leib Christi und das Reich Gottes, die Justification faßt die Präcedenz der Gnade mit der Form der Freiheit zusammen, als Grund der thätigen Gesezserfüllung oder der Verdienste. Indem er hiermit die an die objective Heilsanstalt der Kirche geknüpfte Soteriologie des abendländischen Mittelalters begründet, weist er freilich über dasselbe dadurch hinaus, daß er in der frommen Selbstbetrachtung alle Verdienste in dem ausschließlichen Werthe der vorausgehenden Gnade untergehen läßt. Denn in dieser Gedankenreihe bedeutet die Gnade den persönlichen Willen Gottes gegen das Subject, dessen Anschauung die sachliche Ausprägung derselben in den Sacramenten, also die specifisch katholische Deutung derselben überbietet. Wie ich in meiner Geschichte der Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung nachgewiesen habe, zieht sich diese Idee als Gegengewicht der Tendenz auf Verdienste durch die mittelalttrige Kirche hindurch, bis sie in der Reformation die Gränzen des katholischen Christenthums durchbricht. Soll also die Dogmengeschichte mit der Reformation eine neue Periode erreichen, so ist dieselbe durch die von mir geforderte Grundlegung der zweiten

Periode im Voraus angekündigt, nämlich dadurch, daß man Augustins Gedankenkreis nicht in allen möglichen loci zersplittert, sondern denselben zusammenhält. Wenn man auf diesem Wege die objective Bedeutung der Kirche als Heilsanstalt als das Centraldogma der zweiten Periode hervortreten läßt, so wird nicht verschwiegen werden können, welcher reformatorische Keim in der bei Augustin stets wiederkehrenden Selbstbeurtheilung aus dem absoluten Princip der persönlichen Gnade Gottes enthalten ist.

Der epochemachende Impuls Augustins ist demgemäß nicht zu beschränken auf die Streitigkeiten zwischen Semipelagianismus und Augustinismus, welche sich durch das fünfte und sechste Jahrhundert hindurchziehen und im neunten durch das Auftreten Gotschalks ein Nachspiel finden. Um ferner diese Erscheinungen und ihr Verhältniß zu Augustin richtig zu würdigen, darf man nicht vergessen, daß die Idee der Prädestination für ihn nur die Gegenprobe auf die Lehre von der Erbsünde bedeutete; deßhalb sind Gregor der Große und Isidorus trotz ihrer Abschwächungen der Prädestinationsidee die eigentlichen Vertreter des Augustinismus, indem sie den Gnadenstand und die Gewißheit desselben an das Leben in der Kirche knüpfen. Da hiermit die einzige praktische Instanz Augustins bezeichnet ist, so kommt es darauf an, zunächst die Beziehungen zu verfolgen, in welchen die objective Bedeutung der Kirche als Heilsanstalt ihre specielle Anwendung erfahren hat. Dies geschieht A. in der mittelalttrigen Lehre von den Sacramenten. Hier kommt es zunächst auf die Fortpflanzung des augustinischen Begriffs, auf die Vermehrung der Zahl, endlich insbesondere auf die Erzeugung der Lehre von der Transsubstantiation im Abendmahl und auf die Gestaltung der poenitentia zum Sacrament an. Denn in diesen beiden Punkten wird die Stellvertretung Gottes durch die Organe der Kirche in Hinsicht der Allmacht und der Allwissenheit herausgestellt. Daran sind B. in der Lehre von der obersten Auctorität der Kirche die Ideen nachzuweisen, auf Grund deren der römische Primat sich über den Episkopat erhob und die Stellvertretung Gottes in sich zu concentriren unternahm. Ist auch Augustin kein absichtlicher Urheber dieser Entwicklung, so war sie doch durch seine Ansicht, daß die Kirche die civitas dei sei, veranlaßt. Und diesen Primat an Gottes Statt haben ja die mittelalttrigen Vertreter desselben in Praxis und Theorie C. an einem Verhältniß zwischen Kirche und Staat durchzuführen gesucht, dessen Bestimmung direct von den Grundsätzen Augustins abstammt und, wie

die Gegenwart bestätigt, dogmatischen Werth hat, also auch in der Dogmengeschichte vorgetragen werden muß.

Ich würde nun aber vorschlagen, diesen Wirkungen des Augustin auf die abendländische Kirche das System des Dionysius Areopagita voranzuschicken, dessen lichtvolle Darstellung durch Steitz (in diesen Jahrbüchern, Band XI. S. 193 ff.) einem Jeden den Eindruck bestätigen wird, daß dieser Mann für die byzantinische Kirche ebenso epochemachend ist, wie Augustin für die abendländische. Davon erfährt man freilich nichts aus den dogmengeschichtlichen Werken von Neander, Hagenbach und Baur. Es kommt immer darauf hinaus, daß, während die geistige Entwicklung der lateinischen Kirche einen eigenthümlichen Schwung durch Augustin erfahren hat, die griechische Kirche, indem sie ihm keinen Einfluß auf sich zuließ, ein großes vacuum in geistiger und theologischer Hinsicht darstelle. Und während die christologischen Kämpfe der griechischen Kirche regelmäßig der vorherrschend speculativen Richtung derselben angerechnet werden, bleibt es unerklärt, warum dieser theoretische Trieb sich seit dem siebenten Jahrhundert in ihr nicht mehr bemerklich macht. Man liest in jenen Werken höchstens von der Einwirkung des geheimnißvollen Schriftstellers auf die lateinischen Scholastiker in der Lehre von Gott. Aber für jenen ist die Kirche eben auch die objective Heilsmacht der Hierarchie und der Sacramente, wie für Augustin. Indessen in seiner Darlegung ihrer Heilsbedeutung culminirt das liturgische Interesse, welches von jeher die griechische Kirche in Bewegung gesetzt hat, dessen Macht auch durch die theoretischen Kämpfe um die Christologie an allen Punkten durchblickt. In diesem liturgischen Interesse ruht die griechische Kirche seitdem aus, wie die Nachfolger des Dionysius, Maximus, Sophronius, Germanus, die „Mystagogen“, auf das deutlichste durch ihre symbolisirenden Auslegungen der Liturgie beweisen. Daß man den Dionysius und diese Nachfolger unmittelbar dem Augustin gegenüberstelle, empfiehlt sich nicht bloß durch die Gleichartigkeit ihrer Stellung zur Kirche im Ganzen und zu den beiden Theilen, denen sie je angehören, sondern auch dadurch, daß die mittelalttrige Geschichte der Lehre von den Sacramenten, insbesondere in der Frage ihrer Zahl und in der Deutung des Abendmahles, nicht bloß das Abendland, sondern auch das Morgenland angeht. Diese Specialitäten also können nicht gut berücksichtigt werden, wenn nicht im Voraus die allgemeine Haltung der griechischen Kirche an dem Gedankenkreis des Dionysius nachgewiesen ist. Natürlich theilhaftig sich dieselbe weder an

den Ideen vom Primat noch an den Ansprüchen der Kirche gegen den Staat. Die von Anfang an vorwiegende Richtung der griechischen Kirche auf das Gewicht der Cultus-*sitte* hat gerade das entgegengesetzte factische Verhältniß zwischen Kirche und Staat nach sich gezogen, als welches Augustin formulirt hat, nämlich die Unterordnung der Kirche unter den Staat und die Bekleidung des byzantinischen Kaisers mit klerikalen Attributen. Denn auf dem Boden der *Sitte* sind die weltlich-nationalen und die kirchlichen Motive untrennbar mit einander verwachsen. Die Analogie zwischen dem Areopagiten und Augustin erscheint aber endlich darin, daß die von beiden ausgeprägte Stellung der Kirche als objectiver Heilsmacht der Theologie keine andere Form als die des Traditionalismus gestattet. Denn die Kirche kann als Heilsmacht nur gelten, weil sie auch die absolute Wahrheitsmacht und die objective Schranke der Gottes- und Heilserkenntniß ist. In dieser Hinsicht stehen sich Isidorus von Sevilla und Johannes von Damascus als die analogen Typen einer Systemsbildung gegenüber, welche sich auf Sammlung der überlieferten Lehren beschränkt. Auch der Beginn der Bewegung der Abendmahlslehre im fränkischen Zeitalter ist durch das Bestreben beherrscht, nur vorliegende Bestimmungen zusammenzufassen.

Von diesem kirchlichen Traditionalismus setzt sich nun die scholastische Theologie des Abendlandes als eine solche Erscheinung ab, welche den Boden der Tradition und der kirchlichen Auctorität ausdrücklich wahren will. Daß es sich in diesem Verlaufe nicht bloß um Reproduction, sondern theilweise auch um neue Probleme und Resultate handelt, daß die Reproduction gelegentlich das vorgeschriebene Dogma erheblich modificirt, läßt den absichtlichen traditionellen Charakter der gesammten Erscheinung unangetastet. Gewissermaßen präludirt schon Augustin der Unternehmung der Scholastik, indem er das Dogma von der Trinität, das er in einer Beziehung erst zum formellen Abschluß bringt und das er demnächst als ein der Vernunft widersprechendes Geheimniß im decidirtesten Ueberlieferungsglauben festhält, dennoch nachträglich als etwas Vernunftgemäßes sich anzueignen bestrebt ist. Seine bekannte Deutung der Trinität als Ausdruck der dreifachen Beziehung im göttlichen Geiste, dem Vorbilde des menschlichen, ist die erste Probe der Capitulation zwischen der kirchlichen Ueberlieferung und den Ansprüchen der menschlichen Vernunft, welche in der Scholastik durch verschiedene Phasen hindurch versucht wird. Der Scholastik stellt sich die Mystik zur Seite. Sie hat es

nicht mit den überlieferten Dogmen als solchen zu thun, sondern mit dem Seligkeitsgenuß der Anschauung Gottes, als einer schon im irdischen Leben erreichbaren Aufgabe. Wie nun der hierbei vorausgesetzte Gottesbegriff auch von der Scholastik anerkannt ist, so ergibt sich daraus die Möglichkeit, daß dieselben Personen der scholastischen Aufgabe sich widmen und zugleich die psychologischen Bedingungen der mystischen Vereinigung mit Gott untersuchen konnten. Erst unter besonderen Bedingungen wird die mystische Intuition zum Keimpunkt einer eigenthümlichen pantheistischen Weltanschauung. Der Abweichung von der kirchlichen Lehre waren sich die Vertreter dieser Richtung nicht bewußt; denn der Pantheismus spielt immer neben der abstracten Gottesidee her. Aber der mittelalttrig-kirchliche Charakter der Tauler'schen Mystik ist nicht nur daran erkennbar, daß regelmäßig das Abendmahl als Anlaß für die mystische Erhebung benutzt wird, sondern auch daran, daß überhaupt das Streben nach gegenwärtigem Genuß der Anschauung Gottes in directer Relation dazu steht, daß die Kirche gegenwärtig das Reich Gottes ist. Die Geschichte der mystischen Theologie des Mittelalters, in welcher neben den abendländischen Erscheinungen auch die analogen Producte griechischer Herkunft mehr zu berücksichtigen sind, als es bisher geschehen ist, rechtfertigt nachträglich meinen Vorschlag, den Vater der ganzen Richtung, den Areopagiten, im Anfange der Periode dem Augustin zur Seite zu stellen. Erst auf die Charakteristik der Scholastik und der mystischen Theologie im Mittelalter ist es möglich, die einzelnen Lehren, welche nicht schon berücksichtigt sind, in derjenigen Reihenfolge durchzugehen, welche sie in den Sentenzen des Lombarden einnehmen. Erst in diesem Abschnitt der zweiten Periode und vielleicht nur in ihm ist die dogmengeschichtliche Darstellung an das Schema des theologischen Systems gebunden. Wie dasselbe in der altkatholischen Periode unanwendbar erscheint, so möchte es sich auch nicht für die Reformationsepoch e eignen. Am Schlusse der zweiten Periode werden dann noch die sectirerischen Erscheinungen in Betracht zu ziehen sein, in der Unterscheidung zwischen den der Vergangenheit zugewendeten Katharern und den im beschränkteren Sinne reformatorischen Parteien der Waldenser und der Hussiten.

Ich enthalte mich, die Disposition der zweiten Periode zu recapituliren, weil ich nur auf Anlaß des „Grundrisses“ meine Bedenken gegen die Eintheilung der Dogmengeschichte in die patristische und die scholastische Periode und gegen die Unterbringung Augustins in jener aussprechen und begründen wollte.

Die moabitische Gedenktafel ¹⁾.

Eine kritische Uebersicht

von Kirchenrath **Dr. Diestel** in Jena.

Auf der alten moabitischen Trümmerstätte Dhibân, eine gute Stunde nördlich vom Arnon, sah der deutsche Missionsprediger Klein ²⁾ am 19. August 1868 einen Basaltblock mit phöniciſchen oder althebräiſchen Charakteren. Die Inſchrift befand ſich nur auf einer Seite. Er maß den Stein und fand ihn 113 Centimeter hoch, 70 breit und 35 dick, oben und unten abgerundet, aber ſonſt völlig unverſehrt; nur einige Theile hatten durch die lange Zeit vom Wetter etwas gelitten; doch war kein Stück abgebrochen. Dieſe Unterſuchung an Ort und Stelle berichtigt von ſelbſt die Angabe von Clermont-Ganneau, der Stein ſei nur oben abgerundet geweſen, ſeine Höhe habe 1 Meter, ſeine Breite wie ſeine Dicke 60 Centimeter betragen; letzteres hat er aus den Wülſtenabzügen erſchloſſen. Die Form des Denkmals iſt alſo weniger eine „Stele“ als eine Tafel, wie Schlottmann bemerkt.

Nach Jeruſalem zurückgekehrt, theilte, Miſſionar Klein dieſen Fund dem Profeſſor Petermann aus Berlin (der damals als preußiſcher Conſul zu Jeruſalem fungirte) mit und zeigte ihm die Skizze, welche er in der Eile von dem Steine genommen. Die Bemühungen Petermann's, den Stein für das Berliner Muſeum zu erwerben, erwieſen ſich als erfolglos. Dadurch kam es, daß die Sache kein Geheimniß blieb. Der Dragoman-Kanzler des franzöſiſchen Conſulates

¹⁾ Die große Wichtigkeit dieſes Denkmals mag es motiviren, daß wir dieſesmal von der Regel, überwiegend ſprachliche und antiquariſche Erörterungen auszuſchließen, etwas abgehen, zumal das theologiſche Intereſſe wahrlich nicht leer ausgeht.

²⁾ Vergl. den Brief deſſelben in der Pall Mall Gazette vom 20. April 1870. — Genaueres berichtet darüber Petermann ſelbſt in der Zeiſchrift d. D. Wgl. Gef. XXIV, 4, S. 640—644.

in Jerusalem, Mr. Ch. Clermont-Ganneau sowie der Vertreter des englischen Palestine Exploration Fund, Captain Warren, boten Alles auf, um das wichtige Denkmal in ihren Besitz zu bringen. Ganneau hatte, unabhängig von Klein, durch Araber von diesem Steine gehört und auf eine Anfrage bei Petermann denselben so verstanden, als ob dieser auf den Ankauf des Steines, trotzdem daß bereits von Seiten des deutschen Bundesconsulats ein Kaufcontract vollzogen war, verzichte. Die Einmischung der türkischen Behörden verschlimmerte die Sache. Die Beni-Hamidê, in deren Besitz jene Gegend von Dhibân sich befindet, sahen dem bisher unbeachteten Steine eine hohe Wichtigkeit beigelegt und betrachteten ihn in Folge davon als eine Art Talisman. Anfangs vergrub man ihn, und als diese List nicht ausreichte, suchte man die Erwerbung desselben unmöglich zu machen. Man erhitzte ihn stark, goß kaltes Wasser darauf und zerbrach ihn in Stücke, welche nun in viele Hände übergingen, als Zaubermittel, das Korn zu segnen. Bevor dies geschah, war es Mr. Ganneau möglich gewesen, einen intelligenten jungen Araber zu finden, der einen Abzug der Inschrift zu besorgen versprach. Mit zwei Einwohnern von Jerusalem gelang ihm dies auch. Allein die Beduinen suchten dies zu hindern, unter dem Vorgeben, der Stein verliere hierdurch seine Kraft. Doch mußte der Bürstenabzug noch feucht vom Steine abgerissen werden. Eine Entzifferung war freilich so nicht möglich, wohl aber hatte dieser Abzug insofern großen Werth, als er einen Fingerzeig gab, wie die einzelnen Fragmente des Denkmals zusammenzufügen seien. Bald erhielt Ganneau durch jenen Araber gute Abzüge von den beiden größten Stücken und daneben einige kleine Stücke mit einzelnen Buchstaben. Auch Captain Warren erhielt durch einen andern Beduinen Abzüge der beiden größeren Stücke sowie einige andere kleine Stücke¹⁾, die er später photographisch abbilden ließ. Mr. Clermont-Ganneau legte am 16. Januar 1870 in einem Briefe an den Grafen de Vogué die Sache dar, gab ein Facsimile der Inschrift, eine Transcription in hebräische Quadratschrift und einen Uebersetzungsversuch. Graf de Vogué veröffentlichte denselben mit einer Nachschrift vom 5. Februar 1870²⁾. Nicht ganz

¹⁾ Vergl. Quarterly Statement of the Palestine Exploration Fund, No. V. 1870.

²⁾ La stèle de Mesa, Roi de Moab 896 av. J.-C. Lettre à M. le Cte de Vogué par Ch. Clermont-Ganneau, Drogman-Chancelier du Consulat de France à Jérusalem. Paris 1870. 4. 10 p.

richtig war es freilich, daß der Graf seinem jungen Landsmanne die Priorität der Entdeckung zuerkannte, wohl aber hat der letztere das größere Verdienst, die Inschrift der Wissenschaft zugänglich gemacht zu haben, soweit sich die Sachlage bis jetzt überblicken läßt.

Mit Unrecht sprach sich Em. Deutsch ¹⁾ über den ersten Entzifferungsversuch Ganneau's sehr ungünstig aus; derselbe verdient reichlich das Lob, welches ihm Schlottmann spendete, als geschickt, sorgfältig und gewissenhaft. Ueber den Hauptinhalt war man sofort im Reinen. Die Tafel ist ein Siegesdenkmal, errichtet von Mescha, dem Könige von Moab, dem einzigen, über den wir aus dem Alten Testamente Genaueres wissen. Demgemäß muß die Errichtung desselben in das erste Decennium des neunten Jahrhunderts vor Chr. fallen, wenn wir die hergebrachte Chronologie zu Grunde legen. (Vergl. weiter unten das Nähere.)

Mit Zugrundelegung jenes ersten Facsimile gab Constantin Schlottmann ²⁾ eine eingehende Exegese und Erläuterung der denkwürdigen Urkunde (15. März 1870): er besprach dieselbe nach ihrer geschichtlichen, geographischen, linguistischen und religionsgeschichtlichen Seite. Bei den mannigfachen Lücken mußte er zu Conjecturen seine Zuflucht nehmen. Dies geschah mit so glücklichem Scharfsinne, daß er auch später ³⁾ wenig zu modificiren fand. Denn Ganneau veröffentlichte bald ⁴⁾ eine genauere Ausgabe der Inschrift, bei der zahlreiche Lücken gefüllt erschienen, wenn auch manche Zeichen noch unsicher blieben. Dieses zweite Facsimile, mit Einschluß der näheren Bemerkungen, welche Ganneau in jener Abhandlung gab, mußte die Grundlage der Entzifferung bilden. Es war dem letzteren gelungen, fast alle Bruchstücke jenes Monumentes in seine Hand zu bekommen, im Ganzen zwanzig. Dieselben enthalten 613 Buchstaben, während auf dem Originale wohl tausend gestanden haben mögen, so daß wir also über drei Fünftel desselben lesen können. Hierzu kommen noch die Bemerkungen des Captain Warren, wenn gleich dessen Zeichnungen mit Vorsicht aufzunehmen sind. So weicht z. B. die im North British Review gegebene Transcription in hebräischer Quadratschrift

¹⁾ In der Times vom 23. März 1870.

²⁾ Die Siegessäule Mesa's, Königs der Moabiter. Ein Beitrag zur hebräischen Alterthumskunde von Dr. K. Schlottmann. Osterprogramm der Universität Halle-Wittenberg. Halle 1870. Ver.-8. 51 S.

³⁾ E. Zeitschrift der deutschen morgenländ. Ges. 1870, XXIV, 253 — 260.

⁴⁾ Revue archéolog. 1870. Mars: p. 184 — 207. Juin: p. 357 — 386.

auch hinsichtlich der sicher lesbaren Buchstaben von der der Andern an mehreren Stellen ab. Leider bedarf das Ende der meisten und der Anfang einiger Zeilen einer Ausfüllung durch Vermuthungen, bei deren geringster Zahl ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit zu erreichen ist. Glücklicher Weise sind die Zeichen fast sämmtlich so deutlich, daß ihre Deutung nur sehr selten einem Zweifel Raum gestattet, und ebenso wenig lassen die Lücken über den allgemeinen Inhalt der Sätze im Dunkel.

Kein Wunder, daß der Scharfsinn der Gelehrten an dieser Aufgabe sich bemühte. Ein kurzer Artikel von E. Renan im Journal des Debats (25. Februar 1870) gab wenig Neues. Fast gleichzeitig mit Schlottmann's Arbeit erschien (am 8. April 1870) eine Entzifferung von M. J. Derenburg ¹⁾ in der Revue Israélite (Nr. 13), die schon das zweite Facsimile zu Grunde legen konnte, und, gleichfalls im April, versuchte Adolf Neubauer eine Uebersetzung ²⁾, jedoch noch nach der ersten Copie. Auch Geiger besprach Ganneau's erste Schrift in drei Artikeln ³⁾ und beseitigte manches Mißverständniß. Eine sehr eingehende Deutung von hervorragendem Werthe gab Theodor Nöldeke ⁴⁾, gleichfalls auf Grund des zweiten Facsimile, dessen Urtext er in sehr dankenswerther Weise beifügte. (Eine genaue Vergleichung bestätigt völlig seine Angabe, daß diese Copie, ein Drittel des Originals, die Ganneau'sche in allen wesentlichen Stücken getreu wiedergebe, wenn gleich erst die zu erwartenden photographischen Nachbildungen manche Zweifel beseitigen werden.) In einer Selbstanzeige seiner Schrift ⁵⁾ gab Nöldeke noch einige Nachträge mit Rücksicht auf Derenburg's und Neubauer's Versuche. In manchen wesentlichen Punkten, welche durch Nöldeke's wie Schlottmann's meisterhafte Arbeiten bereits festzustehen schienen, erhob J. S. Kämpf ⁶⁾ Bedenken und versuchte durch Con-

¹⁾ Schon vorher war eine kurze Darlegung von ihm erschienen im Journal asiatique 1870, I, 155—160.

²⁾ E. Frankel (und Grätz), Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, XIX, 177 ff.

³⁾ Zeitschrift der deutschen morgenl. Ges. XXIV, 212—226.

⁴⁾ Die Inschrift des Königs Mesa von Moab (9. Jahrh. v. Chr.) erklärt. Kiel 1870. 38 S.

⁵⁾ Göttinger gel. Anzeigen, vom 4. Mai 1870.

⁶⁾ Die Inschrift auf dem Denkmal Mesa's, Königs von Moab (9. vordristl. Jahrhundert). Mit einem Anhang, betreffend die Grabchrift des Sid. Königs Eschmunazar, übersetzt und erläutert von Dr. J. S. Kämpf, Prof. der semit. Sprachen und Literaturen an der k. k. Univers. zu Prag. Prag 1870. 51 S.

jectur auch die größeren Lücken, selbst die am Schlusse, auszufüllen. Wichtigere Beiträge lieferte ein anonymmer Aufsatz in der North British Review¹⁾. Neuerdings hat auch Ferd. Hitzig²⁾ eine Erklärung der Inschrift edirt, welche die bisherigen Entzifferungen in vielen Punkten mit Gründen bestreitet, welche eingehende Beachtung verdienen und den glänzenden Scharfsinn dieses Gelehrten wie sein feines Stylgefühl auf's Neue bekunden. Zu erwähnen ist noch ein Artikel von Dr. Martin Haug in der Beilage zur Augsb. Allg. Zeitung (16. April 1870) und eine Recension der Schlottmann'schen Schrift von Eberhard Schrader im Theolog. Literaturblatt zur Darmstädter Allg. Kirchenzeitung (1. Juni). Auch in der zu Paris erscheinenden hebräischen Zeitung *כברר הלבברר* findet sich eine ausführliche Besprechung von Dr. Abraham Harkavy (Nr. 13. 14. 15), die ich jedoch nicht kenne. — Im Folgenden geben wir weniger eine neue Darlegung als vielmehr eine Uebersicht über das Verständniß der Urkunde, soweit es durch die Thätigkeit so ausgezeichneten Kräfte ermöglicht ist³⁾. Endlich kommen hinzu kritische Bemerkungen von Neubauer in The Academy, No. 7, p. 193; No. 8, p. 217; No. 14, p. 51. Die Abhandlung von Dr. Ginsburg kennen wir nicht.

Unsere Inschrift ist „die älteste aller semitischen Inschriften, überhaupt das älteste Denkmal reiner Buchstabenschrift, weit älter als irgend eine griechische“ (Mld. S. 3). Sie ist die einzige Originalurkunde vor der Makkabäerzeit, während „schon längst die Culturmächte des hohen Alterthums, Aegypten, Assur, Babel, Persien, durch ihre epigraphischen Denkmäler zu uns zu reden begonnen hatten“ (Schl. S. 1). Der umfassende Anklang an Sprache, Styl, Ausdrucksweise des Alten Testaments rückt uns dasselbe in das Licht monumentaler Gewißheit. Die Uebereinstimmung (z. B. mit Jes. 15. 16) ist so bedeutend, daß man auf den ersten Blick an der

¹⁾ October 1870, S. 1—29. Wir hören, daß derselbe sehr wahrscheinlich aus der Feder des ausgezeichneten Orientalisten Wright stamme. Der Kürze wegen werden wir die einzelnen Deutungen unter diesem Namen citiren, selbstverständlich mit allem Vorbehalt.

²⁾ Die Inschrift des Mesha, Königes von Moab, übersetzt und historisch-kritisch erörtert. Ein Beitrag zur moabitischen Geschichte und Topographie. Heidelberg 1870. IV u. 68 S.

³⁾ Im Folgenden lies Schl. = Schlottmann, Schrift; Schl.² = dessen (ersten) Aufsatz in d. Z. d. D. Mgl. Ges.; Mld. = Müldeke; Gn. = Ganneau; Nbr. = Neubauer; Wr. = Wright; Gg. = Geiger; Hb. = Hitzig; Hg. = Haug; Kpf. = Kämpf; Drb. = Derenburg; Wg. = Wogue.

Wahrheit zweifeln könnte, zerstreute nicht jede nähere Erwägung auch die leiseste Spur eines Bedenkens, wie Schl. und Mld. schlagend dargethan haben. Das Alphabet der Schrift ist jenes altsemitische, welches den Völkern semitischer Sprache gemeinsam war — ein Ergebniß, welches die Forschungen des Grafen de Vogué¹⁾ fast wunderbar bestätigt. Bisher konnten wir dasselbe höchstens bis 700 J. v. Chr. verfolgen; die Inschrift zeigt es uns um zweihundert Jahre älter. Mit denselben Zeichen, können wir mit fast völliger Sicherheit aussprechen, sind die Schriften des Alten Testaments zu allererst niedergeschrieben worden (Ganneau). Die Sprache selbst steht in der Mitte zwischen Phönicißch und Hebräißch, zeigt manche eigenthümliche Constructionsweisen der letzteren (z. B. das *Vav consecutivum*), daneben manche Aramaismen (Geiger) und Arabismen, genau entsprechend der geographischen Lage Moab's. Die Entzifferung wird wesentlich dadurch erleichtert, daß Punkte die Worte, vertikale Striche die Sätze trennen. Jedoch sind sehr viele Punkte bereits verschwunden, und bei manchen Strichen läßt sich zweifeln, ob sie ein Versehen des Steinmetzen oder Rudera verbliebener Buchstaben oder wirkliche Interpunctiozeichen seien.

Die Inschrift enthielt 34 Zeilen, wie dies der Missionar Klein nach Autopsie des unversehrten Denkmals bestätigt. In den letzten freilich sind nur wenige Buchstaben erhalten. Wir geben, damit der Leser folgen könne, den Inhalt der Inschrift nach dem zweiten Facsimile Ganneau's (dessen Transcription bei Mödcke genauer ist) und ergänzt durch die späteren Bemerkungen Ganneau's, mit ungefähre Andeutung der Lücken, die wir mit Punkten bezeichnen. Die Punkte über den Buchstaben bedeuten, daß die Figur desselben undeutlich war. Es ist, wie erwähnt, ein Vorzug der Inschrift, daß die deutlich ausgeprägten Zeichen hinsichtlich ihrer Lesung fast nirgend einem Zweifel Raum gestatten, trotz einer gewissen Mannigfaltigkeit der Formen.

1. אֲנִי מֹשֶׁה בֶּן כְּמֹשׁ [ג]ֹד . מֶלֶךְ : מֵאֵב . . .
2. יִבְנִי אֲבִי . מֶלֶךְ עַל מֵאֵב . שְׁלֹשׁ שָׁנָה . וְאֲנִי . מֶלֶךְ
3. תִּי . אַחֵר . אֲבִי ! רָאֵשׁ . הַבְּמֹת זֹאת . לְכֹמֶשׁ . בְּקֶרְחָה . | ב . .
4. שֶׁ . כִּי . הִשְׁעֵנִי מִכָּל . הַשְׁלָכֹן וְכִי הִרְאֵנִי . בְּכָל . שְׁנָאִי | עֵץ . . .
5. י . מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲנֵנִי אֵת . מֵאֵב יִמָּן רֶבֶן כִּתְחָאָה . כְּמֹשׁ בֵּא . . .
6. צֶה וַיַּחֲלֹפָה בְּנֵה וַיֹּאמֶר גַּם הֵא אֲעִנֶנּוּ אֵת . מֵאֵב | בִּימִי . אֲמַר . . .

¹⁾ In den *Mélanges d'Archéologie orientale*.

7. וארא. בה ובבתה | וישראל אבד אבד. עלם. וירש. עמרי. את. אר.
 8. ץ. מה. דבא. וישב. בה. בנה. ארבען. שת.
 9. בה. כמש. בימיו | ואבן. את. בעל. מען. ואעש. בה. | וא.
 10. את. קריתן. | ואש. גד. . . . בארץ[עטרת]מעלם. ויבן. לה. מל. . .
 11. שראל. את. ע[ט]רת | ואלתחם. בקר. ואחזה ואהרג. את. כל. ה. . .
 12. קר. רות. לכמש. ולמאב | ואשב. משם. את.
 13. ה. לפני. כמש. בקרית | ואשב. בה. אה. אש. שרן. ואת. א.
 14. שחרת | ויאמר. לי. כמש. לך. אחז. את. נבה. על. ישראל. [וא]
 15. הלך. בללה ואלתחם. בה. מרקע השחרה. עד צהרם | וא
 16. [ח] זה. ואהרג. כלה. שבעת. אלפן.
 17. ת. . . . חמת. כי. לעשתר. כמש. החרם. . . . ואקח משם. . .
 18. לי יהודה. ואסחב. הם. לפני כמש | ומלך ישראל. בל. . . .
 19. . . יהץ. וישב. בה. בהלתחמה. בי | ויגרשה. כמש. מפ.
 20. אקח. ממאב מאתן אש. כל. רשה | ואשאה. ביהץ. ואחזה |
 21. ל. ת. על. דיבן | אנך. בנתי. קרחא. חמת. היערם. וחמ.
 22. העפֿל | ואנך בנתי שעריה. ואנך בנתי. מגדלתה | וא. . . .
 23. נך. בנתי. בת. מלך. ואנך עשתי. כלאי. האש. . . . ין בק. . .
 24. קר | ובר. אן. בקרב. הקר. בקרחה. ואמר. לכל. העם. עשו
 25. . . אש. בר. בביתה | ואנך. כרתי. המכרתת. לקרחה. בא. . .
 26. ישראל | אנך. בנתי. רער ואנך עשתי. המסלת. בארנן. . .
 27. בנתי. בת. במת. כי הרסֿהּ הא | אנך. בנתי. בצר. כי. עז.
 28. . . ש. דיבן. חמשן. כי. כל. דיבך. משמעת. ואנך. מל. . .
 29. . . מאת. בקרן. אשר. יספתי. על. הארץ | ואנך. בנ. . . .
 30. וכת. דבלתן | וכת. בעל. מען. ואשא. שם. את. מ.
 31. הארץ | וחורנן. ישב. בה. ב. . . . ו. . . .
 32. מר. לי. כמש. רד. הלתחם. בחורנן | וא. . . .
 33. ה. כמש. בימיו ועל. . . עש. . . .
 34. שת. ק | וא. . .

Erklärung.

Im Eingange nennt Mescha seinen Namen und giebt den Grund an, weshalb er dies Denkmal errichtet habe.

Zeile 1. אנך ist nicht anokhi zu sprechen, sofern wir nach Analogie der übrigen Endungen (מלכתי, כי) ein י am Ende erwarten, also anok. Manche vermuthen demgemäß, daß die hebräische Form aus dem Koptischen entlehnt sei. — משע defectiv, im A. T. plene, 2 Kön. 3, 4; 1 Chron. 2, 42. — כנש בן כנש wohl schwerlich mit Apf.: Verehrer des Kamos, sondern Angabe seines Vaters. Die zweite Hälfte des Namens fehlt. Gn. vermuthete: כדב, und Schl. verweist

auf Jeho-nadab 2 Sam. 13, 5. Nach de Vogué und Levy, die noch andere Zusammensetzungen fanden, vermuthet Nld. כנש יחי. Wright's Transcription zeigt hier ein כ, darauf hin setzt er: כנשגד (nach dem hebräischen Baalgad und Gadiel und mehrfachen ähnlichen Namen sonst, mit Gad zusammengesetzt), nach Bericht Ganneau's (l. c. p. 378); das כ sei sicher und vom ג fänden sich einige Spuren. Derselbe vermuthet sogar eine absichtliche Anspielung auf den Stamm Gad, mit dem Moab viel stritt. — Am Schlusse der Zeilen fehlen etwa zwei Buchstaben, die zum folgenden יחי gehören müssen. Die Lesung בן = Sohn des Jabni (Nbr., Drbg.) ist wohl antiquirt, da gegen יחי[הד] — eine Conjectur Nöldke's, mit dem darin Professor Weir in Glasgow unabhängig zusammentraf —, nämlich „der Dibonite“ oder „aus Dibon“ fast allgemein angenommen (Schl.², Ug., Wr., Apf.). Ganneau constatirt den Strich vom ה (p. 379), und vom כ zeigten sich „les traces assez apparentes“. Bestätigt sich dies, dann wäre Hitzig's Lesung יחי[הד], dem als Subject ein כנש hinter dem Vatersnamen zusiele, ausgeschlossen. Er übersetzt: „Ich, Mesha, Sohn des Chamos —, mich hat [Chamos] zum König Moabs [aufgestellt]“. Denn „ich bin Mesha“ bezöge sich eher auf ein Grab, wie bei Eschmunazar, wogegen wiederum (nach Schl. S. 14) auf den gleichen Eingang der großen Dariusinschrift zu verweisen wäre. Dazu käme, fügen wir hinzu, daß nach Gn.'s Lesung die erste Zeile nur 21 Buchstaben enthalten hätte (nach Hg. 24), während die zweite doch schon 28 aufweist. So ansprechend der Sinn dieser Deutung, so haben wir uns doch, bis die Photographie entschieden hat, an die erstere Lesung zu halten: „Ich (bin) Mesha, Sohn des Ramosgad, König von Moab, aus Dibon.“ An letzterem Orte stand auch das Monument. Wr. meint, die volle Schreibweise mit י empfehle eher die Aussprache Daibon (wie auch Eusebius in seinem Onomasticon *Δαίβων* habe), nach dem Vorgange Nöldke's, S. 33, wogegen Hg. die Aussprache Dibon festhält.

Zeile 2. „Mein Vater war König über Moab dreißig Jahre und ich herrschte nach meinem Vater.“ — כלש zeigt die arabische und aramäische Pluralendung auf in, statt im im Phöniciſchen und Hebräiſchen. — ש is „Jahr“, wie im Phöniciſchen, wo es aber nur als stat. constr. auftritt (Nld.).

Zeile 3. „Und ich machte diese Höhe dem Ramos in Korch o.“ — ורעweist, daß auch im Moabitischen das Vav consec. gebraucht wurde, das man bis dahin für speciell hebräisch hielt. Für

זאת führt Hg. die Analogie von הרר זר Ps. 12, 8 an; der Artikel dürfte sonst bei זאת nicht fehlen. Eine Bamah — künstliche oder natürliche Höhe, um darauf zu räuchern und zu opfern, 1 Kön. 3, 3 (Hg. = βωμός). קרה, schon von Schl. richtig erkannt, als eine freie Fläche (hebr. שַׁי), wahrscheinlich ein Theil der Stadt Dibon. Die Vermuthung von Deutsch, Korchha sei Kerek, ist von Ald. richtig abgewiesen. Nach Kpf. S. 14 sei Dibon (von ריב, zerfließen) als Südseite der Korchha als Nordseite (קרה, gefrieren) entgegengesetzt, nach S. 16 nimmt er dies = מישר, Ebene. Ob die Winter in Moab Eis bringen? Ald., Hg., Kpf. nehmen es appellativisch (so auch Gn.), Schl. als nomen proprium, wofür die Erwähnung in 3. 21. 24 sprechen dürfte. Nach Wr. war Korchha die Akropolis von Dibon¹⁾, wie Zion von Jerusalem. (Der Name entspräche den Roda und Kahlä, die auch Städtenamen.) Da aber ת die Femininalendung im Moabitischen zu sein scheint, zweifeln Ald., Wr. an der Lesung Korchha und ziehen Korch o vor, entsprechend den arabischen Ortsbezeichnungen al Korchâ'u und Korchânu, also wie מגדר und מגדרך. — Dieücke am Schlusse muß mit שׁ in 3. 4 zusammenstimmen. Ald.: שׁ[בת י], vergl. Ebeneser 1 Sam. 7, 12: Höhe der Errettung. Schl.² unter gleicher Bedeutung, aber mit Anspielung auf den Namen des Erbauers statt שׁ[בת י] — מ[שׁ]. So Mbr. (der an שׁ[בת י] dachte), Drb., Gn., Wr., der indeß zweifelt. Kpf. verlangt: ich nannte ihren Namen Höhe der Errettung, und empfiehlt שׁ[בת י], weil er die warmen Quellen des Ortes mit Erfolg benutzt habe. Gleichwohl übersetzt er: „an der Stätte der Rettung“, und meint damit die gelungene Badesur. Denn jenes bedeutete doch: in der Mauer von Lescha, Gen. 10, 19, von Targum und Hieronymus Callirhoë genannt. Oder er zog seine Lesung שׁ[בת י] במקום: „am Orte des Sieges“, vor; aber ישׁ ist nicht „Sieg“ und der Buchstaben werden zu viele. — Auch befriedigt Hitzig's שׁ[בת י] = „für alles Heil“, nicht völlig, mit Berufung auf 2 Sam. 23, 5, wo der Zusammenhang indeß doch sehr anders. Die Entscheidung zwischen den Lesungen von

¹⁾ So Gn. p. 379: Je suis d'avis que la Qarha était une éminence située au centre ou près de Dibon, et représentait l'acropole qu'on retrouve dans toutes les villes antiques, qui se subdivisent en ville haute et en ville basse. Daher die Dual- und Pluralformen der Städtenamen, die auf eine Verschmelzung mehrerer Ortschaften gehen. — Ewald in den Gött. Anz. vom 20. April 1870 übersetzt בקרה mit „Zwangsarbeit“, was zu den parallelen Stellen nicht paßt.

Nld. und Schl. ist schwierig, da dies ja eine Höhe des Ramos war, und „Höhe des Mescha“ = der Errettung, doch erst sich empfähle, wenn weitere Paronomasieen vorlägen.

Zeile 4. Schwierig ist **השלכן**. Inwieweit das **כ** unsicher sei, erhellt nicht klar aus Ganneau's neuesten Äußerungen (l. c. Juin, p. 380). Nld. dachte an „Nöthe“, ohne ein Wort zu substituiren; die Verweisung auf **سل** dünkt ihm zu unsicher. Denselben Begriff will Geiger finden durch Rückgang auf eine Metathesis von **כשל**, straucheln, also „Fährlichkeiten“. Schl.² discutirt auf Grund Warren'scher Ermittlungen die Lesung **הדלכן**, so daß sich also hier das **ש** als textuell unsicher herausstellte. Denn **דלך** sei = **דלק**: arsit (דלקת, febris). Warren hatte **דלרב**, was unmöglich. Dann wären die Brenner: Feinde. Doch will Schl. eher bei **שלך** verharren: die zu Boden werfenden = Feinde (Jer. 14, 6; Hiob 18, 7), gleich **צוררים**. Levh: **השלכן**: von den Blünderern, was Nld. dem Sinne nach gut, graphisch (**ל** für **כ**) bedenklich findet. Rpf. S. 17 leitet es her von **שלק**, „der Sturzpelikan“, unter Verweis auf Deut. 28, 49 und auf die Mischna; das Bild zu poetisch, während er selbst den stark prosaischen Ton der Inschrift urgirt, und das Wort aus einer zu späten Sprachschicht. Wr. will das biblische **השליך** „niederwerfen“ verwerthet wissen: freilich eine etwas starke Bezeichnung für Feinde, denen Mescha doch als Sieger gegenübersteht. Auch Haug übersetzt: „Gefahren“. Da nur **כ** als unsicher gilt, schlug Eberhard Schrader **השלכן** „von den Herrschern“ vor, ein spätes Wort, mehr „Statthalter“, daher wo möglich zu umgehen. Gleich bei der ersten Lesung fiel ich (wie auch Nld.) auf das einfache **המלכן**. Denn sobald der vertikale Strich rechts am **כ** ein wenig schwand, stand ein **ש** da, also: „von allen Königen“. Nld. und Rpf. verwerfen es als „zu ruhmredig“. Aber der Zusammenhang führt ja nothwendig darauf, daß nur die Könige gemeint sind, welche „seine Hasser“ waren, von denen Mescha Unterdrückung zu gewärtigen hatte. So auch Hg., der sehr passend auf die allgemeine Bezeichnung **מלך**, gleich „Heerführer“, hinweist (S. 20). Schl.² würde beistimmen, wenn die Inschrift dadurch nicht später als 2 Kön. 3 fiele. Allein dies ist nicht stricte Consequenz: denn Mescha kann doch nur von den Königen reden, die ihn bis dahin befehdet hatten. Gegentwärtig ist zu sagen: bestätigt die nähere Untersuchung, daß **ש** in **כ** geändert werden könne, so haben wir **המלכן** zu lesen; bleiben die Zeichen, so wird man sich für Wright's (und Schl.²) Deutung entscheiden müssen. — Für den parallelen Satz ist die biblische

Redensart **וַיִּרְאֵהוּ** mit **וַיִּרְאֵהוּ** richtig verglichen worden nach Ps. 59, 11; 118, 7. Daß **שָׂנְאִי** nur „meine Hasser“ bedeuten könne, bemerkten unabhängig Schl., Gg., Deutsch, Renan, de Vogué. Zu übersetzen wäre demnach: „da er mich gerettet hat von allen Königen (Feinden) und da er mich (meine Lust) sehen ließ an allen meinen Hassern“.

Diese Feinde waren hauptsächlich die Könige Israels, Omri, dessen Sohn, Ahab, und Ahasja.

Am Schlusse von Z. 4 hat Gn.'s Facsimile ein **ו** und **י** (das auch ein **נ** gewesen sein könne) als undeutlich markirt. Die Lücke muß zusammenstimmen mit dem **י** im Beginn der Z. 5. Da gleich „König von Israel“ folgt, da dessen Sohn erwähnt wird, da Omri deutlich als Feind Moabs in Z. 7 erscheint, hat de Vogué bei erster Lesung den Namen Omri vermuthet, was Gg. (S. 224) noch bezweifelte. Schl. setzte zuerst **וַיִּרְאֵהוּ** ein, später **וַיִּרְאֵהוּ**. Mld. las **קם** und bezeichnete diese Lesung nur als unsicher, den Namen Omri als Conjectur. Er ergänzt zu dem **ו** einen vertikalen Querstrich, so daß **ק** entsteht. Denn Wr., Mld., Gn. bemerken richtig, daß ein Verbum durchaus stehen mußte, weil **ו** allein die Lücke nicht fülle, weil, falls **וַיִּרְאֵהוּ** als Verbum genommen wird, ein folgendes **ו** fehle, und das folgende **ו** (bei **וַיִּרְאֵהוּ**) einen vorhergehenden selbständigen Satz fordere ¹⁾. Den Vorschlag von Schl.² beanstandet Wr., weil das Zeichen hinter **ו** auf dem Steine sicherlich nicht ein **ל** gewesen sei und weil der Raum für vier weitere Buchstaben nicht ausreiche. Er schließt sich deshalb Mld. an. Ungleich glücklicher ist wohl Hb.'s **וַיִּרְאֵהוּ** seq. **וַיִּרְאֵהוּ**, worin ihm jedoch Kpf. zuborkam. Denn so bleibt **ו** und die Vermuthung von **נ** ist halb gesichert. Vom Regierungsantritt eines Königs steht **וַיִּרְאֵהוּ** Dan. 11, 3. 8, 23 ff. als Synonymon von **קם** 2 Mos. 1, 8. Freilich gilt dagegen der zweite Grund, den Wr. gegen Schl. vorbringt: die Größe der Lücke muß hier entscheiden, was auch nur durch eine sehr genaue Photographie möglich. Den Sinn haben Mld. und Hb. gewiß richtig getroffen. Kpf. (S. 18) will diese Auffassung einer „durchgreifenden Modification“ unterziehen, will nichts von Omri wissen und bemerkt, daß ja David zuerst Moab stark bedrückt habe. Das Weitere: „ich sah (meine Lust) an ihm und seinem Hause“, bezöge sich dann auf die Schwächung des Reiches Israel durch Theilung,

¹⁾ Ginsburg will **וַיִּרְאֵהוּ** abhängig machen von **וַיִּרְאֵהוּ**, was gegen das hebräische Idiom, wie Mbr. (Acad. No. 14. p. 51) bemerkt. Lestercer schlägt vor: **וַיִּרְאֵהוּ**, was mir als keine wesentliche Verbesserung erscheint.

und das „ich sah“ erkläre sich daraus, daß zu Mesha's Tagen die üblen Folgen der Reichstheilung klar hervortraten — was doch wegen der häufigen Bündnisse beider Reichshälften grade in jener Zeit nicht richtig ist. Wenn er nun aber liest: עבד[ר בן יש]ר: „es stand auf der Sohn des Isai“, so erfordert dies ja eine noch viel größere Lücke, als Schl., Ald., Hg. supponiren, unangesehen, daß dies Zurückgreifen auf alte Verhältnisse in der Inschrift, die kein Geschichtscompendium sein will, höchst mißlich erscheint.

In Z. 5 stimmt man darin überein, daß ירענר als Singular zu fassen sei, von ענה, bedrücken; die Vermuthungen, die sich an die Lesung אענר (Hg. meinte, es sei ein Afel) knüpften, fallen fort. Zweifelhaft ist, wie das schließende ך zu fassen; denn eine Singularform verlangt der Zusammenhang. Schl.² interpungirt ירענר oder ירענר oder ירענר, und erklärt ך nach arabischer Weise als festgehaltenen Wurzelbuchstaben; Hg. im Ganzen ebenso, nur liest er mehr hebraisirend (vergl. ירשנר 1 Sam. 21, 14) ירענר (Piel), während Wr. das Imperf. Dal versteht und auf die parallele arabische Form ירענר verweist. Kpf.: ירענר, auf ישתחרר hindeutend. Ald. spricht auch ירענר aus, wie Hg., faßt aber das ך als Suffix der dritten Person. Schl. meint, dagegen spreche die durchgängige Schreibweise der Suffixe in der Inschrift, d. h. diese Analogie würde ein ה, nicht ein ך verlangen. Wir fügen hinzu, das Suffix wäre hier störend, da das Object ganz unmittelbar folgt. Die vocalische Aussprache bleibt natürlich zweifelhaft, obgleich mir die mit êv (nach Hg.) wahrscheinlich dünkt.

Recht schwierig ist das folgende כרתאנה. Ald. (S. 10) möchte an Stelle von י — ה lesen entweder: „denn er zürnte“ oder „beim Zürnen“ (Infinit.), was doch nur anzurathen, wenn das Tod graphisch zweifelhaft wäre. Schl.² und Wr. finden hier die arabische Form Tif'al oder Taf'al, wie das reflexive תהרה (Jer. 12, 5; 22, 5) nach der arabischen Conjugat. V und den äthiopischen Reflexivbildungen des einfachen Stammes, wie תגבר, worauf übrigens schon Geiger (S. 224) selbständig verfiel; auch Kpf. (S. 21) kommt nach mancherlei Erwägungen auf dasselbe hinaus. Hitzig verlangt eine Partikel der Folge, nicht des Grundes, da Ramos nicht über sein Volk zürnte, sondern dem Dumri, weil er Moab unterdrückte. Er liest demgemäß כרת אנה: „also zürnte Ramos“. כרת = כן nach dem Arabischen und Syrischen. Aber warum soll nicht in echt semitischer Weise jene lange Unterdrückung Moabs in einem zeitweiligen Zorne des Ramos

ihre letzte Ursache finden? Das grause Opfer, welches Mescha nach 2 Kön. 3 bringt, hat ja als Sühnact eben solchen Zorn zur nothwendigen Voraussetzung. Demgemäß werden wir wohl Schl.² und den Anderen folgen müssen. — Der Schluß der Zeile verlangt wieder eine Ergänzung, nämlich das Object des Zürnens. Im Facsimile Gn.'s stehen zwei ב, aber das zweite gilt als zweifelhaft. Schl. behält seine erste Conjectur bei: ב]ה רבא[צה: „auf ihn und sein Land“. Auf wen? auf Moab und sein Land? Diese eigenthümliche Ausdrucksweise läßt sich wohl nicht durch 3. 7 decken, wo בה auf Omri geht. Aber ist das auch hier der Fall, so hat Hb. Recht, wenn er eine Folge, nicht einen Grund erwartet, und jenes כ wird unmöglich: „Omri drückte Moab, denn Ramos zürnte auf Omri.“ Ueberdies scheint die Lücke für fünf Buchstaben zu klein zu sein, wie Vanneau mit Entschiedenheit behauptet: nur für ein bis zwei Buchstaben reiche der Platz aus. Das unsichere Zeichen könne ב, aber auch א, selbst ר gewesen sein. So fällt auch die schöne Vermuthung von Ald.: ב]בני אר[צה: „auf die Söhne seines Landes“. Seine erste Meinung, ב]אר[צה zu lesen, dürfte daher zu acceptiren sein. Gn. meint, vielleicht habe nur ein ר dagestanden. So auch Wr. Hb. muß dies folgerichtig verwerfen. Auch das zweite ב soll ganz sicher sein, dem Gn. (S. 381) ausdrücklich widerspricht. Er liest ב]בא[קצה, so daß der Inf. constr. von Vav consec. fortgesetzt würde: „als sein Ende kam und ihm sein Sohn folgte“. Da uns jenes כרת doch nicht hinlänglich motivirt erschien, können wir auch hier nicht beipflichten, ganz abgesehen von der Künstlichkeit des Ausdrucks, die an und für sich eine etwas precäre Instanz wäre. Wir übersetzen demnach: „(Es stand auf Omr)i (5), der König von Israel, und bedrückte Moab viele Tage; denn es zürnte Ramos auf sein (6) Land.“

In 3. 6 wird ירחלצה fast übereinstimmend von der Succession auf den Thron gedeutet (Vg. vergleicht das arabische خلف). Ob ברה oder (Vg.) mehr aramaisirend ברה auszusprechen sei, bleibt fraglich: der Sohn ist Ahab. Am Schlusse wieder eine Lücke. Ein schräger Strich hinter dem Punkte kann Rest eines Buchstabens, aber auch Satztheiler sein. Letzteres weniger wahrscheinlich, da auf das: „in meinen Tagen sprach“ irgend etwas kommen muß, was oder wie oder wer gesprochen. Apf. liest: ברימי אמר[תי; danach sagt Ahab: „ich will Moab unterdrücken in den Tagen meines Befehls, meiner Herrschaft“ — ein etwas müßig klingender Zusatz, auch abgesehen von אמרת

als „Herrschaft“. Das „ich“ im folgenden רארא wäre dann wieder Mesha. Schlottmann ergänzt nur כמש und übersetzt: „in meinen Tagen sprach Ramos: So will ich denn (nicht רארא, sondern רארא ausprechend) ihn und sein Haus ansehen (sc. freundlich — auf Moab gedeutet —, im Gegensatze zum früheren Zorne)“. Dagegen Gn.: das folgende referirende ירר deute darauf hin, daß auch רארא historisch (als Morist) zu fassen. Und Wr. erinnert an den Trennungsstrich hinter בבתה, nicht hinter כלם, wie jene Uebersetzung doch erfordern würde. Ald., der auch רארא aoristisch faßt und einer Conjectur sich enthält, wird nicht ganz klar. Wr. will am Schlusse ארא oder אלה lesen und als Subject zu אמר Ahab denken; das Folgende wäre historisch und bezeugte, daß Mesha den Tod Ahab's erlebt hätte. Für Z. 6 schlägt Hg. als Schluß כעת „zu dieser Zeit, jetzt“ (Nicht. 21, 22 u. f.) vor, bemerkend, daß der schräge Strich am Ende auf ein כ hinteweise. Seine Deutung liegt zwischen Schl. und Wr. in der Mitte. Denn da er das Vorhergehende als Vorderatz auffaßt, so bringt אמר den Nachsatz, der denn „Ramos“ als Subject haben kann — eine Construction, die uns doch, zumal wegen des גם דא und der eingeschalteten directen Rede Ahab's, etwas zu complicirt erscheint. Er übersetzt: „— sagte er (Ramos) in meinen Tagen: zu der Zeit, da hab' ich geschaut (nach 2 Mos. 16, 6, was doch nicht recht congruirt) auf ihn und sein Haus und Israel geht zu Grunde, zu Grunde ewiglich.“ Also auch hier ein Drakel des Ramos, aber in feindlichem Sinne auf Ahab und sein Geschlecht. Nur sehen wir, wenn ein Drakel, also eine Hoffnung, ein Wunsch vorliegt, nicht ein, warum „die Katastrophe des Hauses Ahab (2 Kön. 9, 10) bereits als Geschichte vorgelegen haben soll“; das würde in die Zeit Jehu's führen. Allein Ahab's Tod in der Schlacht, Ahasja's unglücklicher Sturz motiviren den Satz ausgiebig. Das Perfectum prophetisch zu fassen, dagegen ist freilich nichts zu erinnern. Fällt aber jene complicirte Construction, so läßt sich als Subject zu אמר „Ramos“ unmöglich erschließen. Haug lehnt sich an Schl., indem er רארא freundlich faßt: „In meinen Tagen sprach (Ramosch), daß ich mich seiner und seines Hauses freuen solle.“ Das Folgende aber, dem Trennungsstriche sein volles Recht gebend, nimmt er historisch: „Und Israel war vordem (כלם) ganz verloren; da nahm Omri Besitz .“. Wenn nur nicht das doppelte אבר als Bezeichnung der früheren Schwäche Israels gar zu stark wäre; auch wäre wohl statt כלם ein anderes Wort gesetzt, da es wohl „sehr alte Zeit“ (wie Z. 10) heißen kann, schwerlich

aber die Zeit unmittelbar vor Omri. Ich möchte Wright folgen, aber den Schluß von Z. 6 בזאת lesen, falls die Lücke klein, ist sie größer, etwa בזאת , was die graphischen Spuren erlauben. Demgemäß: in meinen Tagen sprach er (Ahab) also" (zurückbeziehend auf die eben angeführten Worte). Und nun Z. 7 historisch referirend, in scharfem Gegensatz zu der feindseligen Rede Ahab's: „Aber ich sah auf ihn und sein Haus, sc. sein Unglück (ganz nach Z. 4 und das Dortige specificirend und bestätigend), und Israel ging völlig zu Grunde für immer" — selbstverständlich in etwas voreiliger Hoffnung (vergl. oben), da Ahasja's Bruder Jehoram successionsfähig war.

Die Inschrift berichtet nun über die einzelnen Unternehmungen, sowohl der Feinde, der Könige Israels, wie des Mescha selbst, des Königs von Moab. Dieselben knüpfen sich an die Befestigungen und Eroberungen mehrerer Grenzortschaften.

Das Ende von Z. 7 schloß sich mit dem Anfang von Z. 8 sehr wohl zusammen, wenn die Inschrift hier nicht eine auszufüllende Lücke zeigte. Denn וירש mag als Dal oder Hifil gelesen werden, immer bedeutet es die Einnahme eines Ortes oder Landes. Wiefern es darauf hindeute, daß Medaba „herrenloses Gut, vielleicht nur eine alte Opferstätte" war (Hk.), läßt sich schwer einsehen. Zwischen אז und מהרבה muß ein Wort sich einfügen, das sich wahrscheinlich auf ע endigte. Ich dachte sofort an גבע , da ja (nach Burckhardt und Seetzen) Medaba auf einem Hügel lag. So auch Hk., der daneben כח zur Wahl stellt. Was den graphischen Thatbestand betrifft, so ist hier unsere einzige Quelle, Ganneau, schwankend. Zunächst widerruft er ausdrücklich (Juin, p. 364, Note) das ע , als einen Fehler der Transcription für ץ , wodurch jene Conjectur ihren graphischen Halt einbüßt. Er vermuthet p. 364 תרץ = Thirza. Aber wie sollen Medaba und Thirza, die Hauptstadt Omri's, zusammenkommen? Dagegen will er S. 381 in den beiden letzten Buchstaben in Z. 7 ziemlich deutlich אר erkennen, als ersten in Z. 8 ץ . Da nun ארץ nichts ist, so bleibt nichts übrig als ארץ : also „das Land" oder das umliegende Gebiet von Medaba, worin ich mit Md. (S. 11) und Wr. (S. 13) zusammentreffe. Dadurch fiele die Conjectur קר (Schl.) und קר (Kpf.). — Ueber מהרבה , welches hinter מה deutlich einen Trennungspunkt zeigt und das Md. מהדבא , Schl. מהדבא , Hk. מהדבא (abzuleiten von skr. medhavâ, Opferstätte) aussprechen wollen, scheiden wir uns näheren Eingehens; im A. T. steht statt des ה stets

ein י. — Hinter בַּה־ fehlen 10 — 12 Buchstaben. Schl.: וַיַּעַבְדוּ אֹתָהּ [und sie drückten Moab, er und sein Sohn (Ahab).“ Mld.: [עַמְרִי וְאַחֲרָיו אַחָאב] oder „er und sein Sohn und auch sein Enkel“. Kpf.: [עַד יוֹם מָוֶתוֹ וְאַחֲרָיו] „bis an den Tag seines Todes und nach ihm sein Sohn“. Hg.: הָא וְאַחֲרָיו אַחָאב oder statt der Kopula גַּם, mithin fast identisch mit der ersten Conjectur von Mld.; denn die Wiederholung des Omri liegt weniger im Wurf. Mir scheint dies am wahrscheinlichsten, falls wir uns nicht mit Wr. u. Gn. jeder Vermuthung enthalten wollen. — Die „vierzig“ Jahre können als runde Zahl gelten für Omri's (12 J.) und Ahab's (22 J.) Regierungszeit. Rechnet man aber vom Tode Simri's ab und zählt die beiden Jahre von Ahasja hinzu, so erhalten wir gerade 40 Jahre (Wr.). Da nun aber Omri schwerlich im ersten Jahre seiner Herrschaft Moab „zu bedrücken“ begonnen haben wird, so kommen wir doch ungefähr auf denselben Zeitpunkt hinaus, auch wenn wir die „vierzig“ Jahre für eine runde Zahl nehmen. — Der graphische Befund erlaubt, eine Lücke am Schlusse von Z. 8 anzunehmen, schwerlich am Anfange von Z. 9; der Sinn gebietet es. Gleichwohl bleibt Gn. bei seiner ersten Uebersetzung (S. 382): et Chamos y (est) de mes jours, für j'y (ai établi) Chamos etc., nämlich in Medaba. Schl. supplirt: וַיִּרְא, aber in gutem Sinne und בַּה־ auf Moab bezogen: und Ramos blickte wieder freundlich auf Moab in meinen Tagen. Allein רָאָה mit בַּה־ freundlich zu nehmen, ist wohl möglich, aber doch wegen Z. 4 und 7 nicht gerathen. Beziehen wir בַּה־ auf Ahab, so geht dies auf Unglücksfälle, welche Ahab (durch Ramos) erlitten hatte, so daß er nicht viel gegen Moab ausrichten konnte. Mit gleichem Sinne supplirt Hg. [וַיִּדְרֹשׁ] „und Ramos drang auf ihn ein“ (= פָּצַר 1 Mos. 19, 9), indem er פָּ für lesbar erklärt ¹⁾. Da dieser graphische Wink fehlt, die Lücke möglichst klein zu messen ist, so folgen wir Mld. und Wr.: [וַיִּבְרָךְ] ²⁾ „und Ramos brachte es (Medaba) wieder in meinen Tagen“ nach 2 Kön. 14, 22 ³⁾. — Sonach übersetzen wir:

¹⁾ Offenbar aus Versehen nach S. 364 bei Ganneau, der zu Z. 8 sagt: פָּ, fin du mot compris dans la lacune précédente, vergl. oben.

²⁾ Wohl besser als וַיִּשְׁכַּח bei Mölders.

³⁾ Geistvoll ist die Conjectur von Paug, der übersetzt: „und groß ward — Ramosch in meinen Tagen.“ Wahrscheinlich will er lesen: וַיִּגְבַּהּ. Der Sinn ist gut und wir brauchen auch hier nur drei Buchstaben. Denn daß גַּבַּהּ im Hebräischen meist in übelm Sinne gebraucht wird, erlaubt keinen Schluß auf moabitischen Sprachgebrauch.

„Und es nahm Omri (das Land) Medaba ein und wohnte darin (er und nach ihm Ahab,) sein Sohn, vierzig Jahre. Da brachte es zurück Ramos (sc. an Moab) in meinen Tagen“, oder: „Da ward Ramos groß in meinen Tagen“. Der letztere Gedanke bildete zugleich eine sehr passende Einleitung zu dem Folgenden. Zu dem Satze „er wohnte darin“ macht Neubauer (The Acad. No. 14, p. 51) die Bemerkung, der Parallelismus erfordere, daß „Jahve darin wohnte“, nicht Omri. Die Nothwendigkeit sehen wir nicht ein, da ja Medaba nicht zum israelitischen Haupttheiligthume gemacht wurde.

Mesha berichtet nun 3. 9, er habe Baal-Meon gebaut, d. h. befestigt. Baal-Meon nach Burthardt in den Ruinen von Mā'in, drei Viertelstunden südöstlich von Hesbon (vergl. Ab. S. 24), wohl identisch mit Beth-Meon Jos. 13, 17. Hinter ראש בה hat offenbar als Object ein Bauwerk gestanden. Schl.: חמה רחל nach Jes. 26, 1. Nicht zu viel für die Lücke? Hg.: בה במה, also einen gottesdienstlichen Bau, für den der Zusammenhang nicht spricht. Sollte nicht חמה genügen, sei es Einzahl oder Mehrzahl? Gn. supplirt: ראשורה = שחת, also „Graben“, Wr. ähnlich; nur daß ein Graben an sich wenig Schutz giebt. Die Ergänzung des Schlusses ור hängt davon ab, ob wir das Folgende in engem Zusammenhange mit dem vorhergehenden oder dem folgenden Komma denken. Letzteres thut Hg. und supplirt [וה] „und ich baute Kirjathan,“ letzteres Schl. [וה] nach 2 Sam. 11, 16: „und ich belagerte Kirjathan“. Allein diese Belagerung wäre dann 3. 11 noch besonders berichtet oder man vermißt einen Erfolg derselben. Die Sache ist sehr dunkel, und ehe die Lücke hinter בארץ nicht klargestellt ist, kaum zu entscheiden. Nun erkennt Gn. in der Lücke 3. 11 ור—רת, eine Wiederholung von Kirjathan scheint also ausgeschlossen, mithin bleibt ור noch am leichtesten. Also: „Und ich baute Baal-Meon und machte darin (eine Mauer) und ich (baute) Kirjathan.“ Ueber den Plural auf ׳אן s. Wr. S. 14.

Ist in 3. 10 jene Lücke, wie Gn. aus 3. 11 schließt²⁾, mit עטרת zu füllen, so heißt es: „Und die Männer von Gad wohnten im Lande (Ataroth).“ — Daß אש גר als „Gaditen“ zu ver-

¹⁾ So auch Kämpf.

²⁾ Wright confundirt hier beide Zeilen. Nicht in 3. 10, sondern in 3. 11 will Gn. עטרת lesen, dort nur vermuthen, worin ihm Schl. neuerlichst gefolgt ist.

stehen sei, darauf kamen Bg., Gg., Schl., Hg. u. A. sehr bald. Drbg.'s Meinung, in dem עַלם stecke die Stadt „Almon“, fand mit Recht keine weiteren Vertreter. Mit jener graphischen Aufklärung fällt die Vermuthung (für das Land) von Schl. und Mld.: קריית, ebenso Hg.: המישר „der Ebene“, der bereits an Ataroth und Dibon-Gad (4 Mos. 32, 34; 33, 45) dachte, da diese Ortschaften wirklich von Gaditen früher bewohnt waren. Ataroth (עטרת) vermuthete de Vogué. Schluß von 3. 10 und Anfang von 11 hat schon Gn. richtig gelesen „der König von Israel“. Hinter את erkennt jetzt Gn., wie gesagt, ע.רת, was zu עטרת zu ergänzen. Damit fiel Schl.: הקר, und Hg.: קר הרש = Kir Heres = Kir Moab, Jes. 15, 1. 16, 11. Einen Städtenamen von etwa vier Buchstaben postulirte schon richtig Mld. und sah, daß derselbe auch in 3. 10 gestanden haben müsse. — Zu der arabisirten Form (Conj. VIII, Ifta'ala) אלתהם giebt Rpf. hebräische Belege von etwas unsicherer Tragweite. Am Ende müssen die Bewohner der Stadt gemeint sein, die getödtet wurden. Schl.²): קר[העם אשר ב]קר. Mld.: קר[הישב ב]קר. Wr.: קר[השבי ה], das ה in י umwandelnd. Gn.: גירה (unmöglich!) ¹⁾. Rpf.: קר[הנפש ב]קר. Hg.: קר[המזן ה] nach Ez. 30, 15. Je nach dem Umfange der Lücke wird zwischen Hg. und Rpf. zu wählen sein. קר = עיר moabitisch, walled city (Wr.). רית ist „Augenweide“ von ראה = ראית (Koh. 5, 10), wie der moabitische Name רית für ראית. Drbg. (Gg., Rpf.) geht auf רצה zurück, das צ wird aramaisirt zu ע, also רצות, רצות und dann contrahirt רית oder רית, — die Stadien dieses Processes sind etwas bedenklich. Der Sinn bliebe derselbe. Da aber, mit wenigen Ausnahmen, das Moabitische in der Mitte der Worte keine consonantischen Vocalträger kennt, will Wr. lieber רית interponiren, gewiß empfehlenswerth, wenn nur das Material für jene Regel nicht gar zu klein wäre. — Die „Augenweide“ gilt dem Ramos und למאב, doch Schl.² will אל מאב lesen, wenn nur nicht das ך gar zu deutlich wäre! Also 3. 10. 11. 12: Und es baute sich der König von (11) Israel Ataroth und ich stritt wider die Stadt und nahm sie ein und brachte um alle (Seelen in) der (12) Stadt zum Wohlgefallen für Ramos und für Moab.“

¹⁾ Was Gn. l. c. p. 383 über diese Lücke sagt, ist unverständlich, zumal noch י und ר wirr durcheinander gehen, wie dies auch an anderen Stellen der Fall zu sein scheint.

Im Folgenden interpungirt Schl.² וָאָשַׁב „Und ich nahm“; Ald.: וָאָשַׁב „Ich führte zurück“ (?), jenes von שָׁב, dies von שָׁב; jenes wohl (mit Wr., Hg.) vorzuziehen. Was aber führte Mescha fort? Das Object fehlt. Gewiß „Beute“ (Ald.), ob nun Vieh (Hg.) oder heilige Opfergeräthe (Schl., Wr.)? Das Vieh natürlich zum Opfern, während für heilige Geräthe Z. 17 und 18 sprechen würden. Hg.: אֵת [הַמִּקְנֶה צֶאֱן וּבָקָר לְזִבְחָה] אֵת. Das Ende der Zeile 12 zeigt (Gn. S. 383) deutlich וָאָ, dann folgt ein zweifelhafter Buchstabe, der vielleicht ס ist, in Z. 13: הָבָה, also etwa (Wr.): וָאָסֶה־בָּהּ mit Suffix fem. oder mascul., â oder î. Das Suffix ist merkwürdiger Weise, wie Gn. versichert, durch einen Punkt vom Verbum getrennt, was ein Bewußtsein über die grammatische Bildung des Wortes verräth. Also: „und ich schleppte (oder brachte) es fort“. Freilich schließt dies als Object Beutevieh nicht aus, indeß dürfte es doch besser zu anderen Dingen passen, wodurch also Schl.'s erste Vermuthung an Wahrscheinlichkeit etwas gewinnt. Auf „die Rindersammlung Hitzig's verzichten“ (vergl. dessen eigene Worte gegen Nöldeke S. 46) wir demnach. Also: „und ich nahm von dort (Geräthe Jahve's) und (13) brachte sie vor Ramos in Kerijoth.“ In Kerijoth hatte Ramos einen Tempel, wahrscheinlich das bedeutendste moabitische Heiligthum, Am. 2, 2, nach Dietrich (in Merx' Archiv, I, 3, S. 334) identisch mit Ur Moab und an der Landesgrenze am Arnon gelegen, was Hg. ohne Weiteres für „einen dicken Irrthum“ erklärt, ohne Gegenbeweis zu führen.

An Stelle der getödteten Einwohner von Ataroth hat Mescha Beute aus anderen Städten dort angesiedelt. Denn Z. 13 ist wohl mit Schl., Gg., Wr. וָאָשַׁב auszusprechen, als Hifil von יָשַׁב. In וָאָשַׁב hat Drbg. zuerst Sibmah entdeckt; denn jenen Beinamen gebe das Targum Jeruschalmi zu Num. 32, 3, das wäre (Apf., der auch die Bedenken dagegen abweist) Gesangsort für Weinplatz. Abr. verwies auf Saron als von Gaditen bewohnt nach 1 Chron. 5, 16: liegt es aber nicht zu nördlich, da es zu Basan und Gilead gehören soll? Sehr gut erläutert nun Drbg., unter fast allgemeiner Zustimmung, die folgende Ortschaft, von der nur in Z. 14 שְׁחֶרֶת übrig sind, durch jenes שְׁחֶרֶת, welches Jos. 13, 19 neben Sibmah genannt ist. Die Femininalendung unserer Inschrift (שְׁחֶרֶת für שְׁחֶרֶת) ist doch gar leicht erklärlich und die Abweichung zu gering, um Hitzig's fein gesponnene Deductionen empfehlen und die Abweisung dieser glücklichen Combination motiviren zu können. Wir lesen daher auch:

treu und gewissenhaft zeigt, werden wir ihn deshalb wohl nicht (mit Hk. S. 66 ff.) schelten, daß die neue Untersuchung des graphischen Thatbestandes manchen Aufwand an Scharfsinn als vergeblich erscheinen läßt ¹⁾. — Nun kann das Suffix in כלה nur auf die Stadt, d. h. auf ihre Einwohnerschaft, gehen. Dadurch wird es bedenklich (so auch Wr.), mit Schl. אֶלֶסךָ zu lesen und die 7000 Einwohner auf sieben „Stammfürsten“ zu reduciren, es sei denn, daß die große Lücke noch zu den sieben Fürsten die Anzahl des Volkes angab. Z. 17 beginnt mit ה und vor כִּי stand חמת, wie auch schon Warren richtig חמת gelesen hatte. Gn. vermuthet: גברת und רחמה, dominas et puellas. Wir lassen es dahingestellt. — Wenn das ההרם als Ein volles Wort zu nehmen ist, so könnte es Hofal sein (Ald., doch zweifelnd, Hk.: ההרם). Indes dürfte ein חִפְלִי הֶהָרִמְנִי (Schl.², Wr.) angezeigter sein. Ob als Object הָרָה, die Stadt, oder אֶתָּה, bleibt ebenso zweifelhaft wie die Ausfüllung der Lücke überhaupt, worin sich Kpf., Hk. mit viel Scharfsinn versuchen. Jedenfalls ist eine Weihung der Stadt oder der Beute berichtet an den „Möchter = Kamosch“, nach Schl. eine androgyne Gottheit (S. 26—29); da aber Möchter eine Masculiniform, ist die weibliche Seite unsicher. Hk. sucht (in Beilage 2, S. 57—60) diesen Beinamen des Kamos zu beseitigen. Da die Erörterung sich auf die Kronosnatur des letzteren stützt, bedarf sie doch wohl noch festerer Begründung. Wr. bringt Belege für die mascul. Form von עֶשְׂתֶּר ²⁾; auch Ald. hält es für einen Beinamen des Kamosch. Liegt in עֶשְׂתֶּר der Name עֶשֶׂר, so ist an ein „Verbinden, Vereinigen“ zu denken. Ob nun an syzygische oder an politische Vereinigung zu denken sei, darüber vergl. unsere Schlußbemerkungen.

In Z. 18 ist יהרה deutlich zu lesen. Wie Gn. richtig bemerkt, bezeugt dies, daß damals Jahve ebenso gut ausgesprochen wurde, wie die Götter der andern Völker; denn einen nur schreibbaren Namen hätte Mesha sicher ignorirt. Da nun etwas von Jahve weggenom-

¹⁾ Nachträglich sehe ich, daß auch Schlottmann über Ganneau's Mittheilungen ebenso denkt; seine kritischen additamenta gegen Hitzig in der Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft 1870, IV, S. 672—680, erhalten viel Treffendes und ich freue mich über umfassendes ungefügtes Zusammentreffen.

²⁾ Sehr eingehend hat Schlottmann seine Ansicht gegen Hitzig vertheidigt, in dem angeführten Aufsatze der Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellsch. XXIV, 649—672. Seine Erörterungen sind ebenso eingehend, wie seine Beweise mir dafür schlagend erscheinen, daß es Beiname der Gottheit sei.

men wird, so führt לִי von selbst auf כָּלִי; „Geräthe Jahve's“ setzen ein Heiligthum desselben in Nebo voraus, in vollem Einflange mit der aus unseren historischen Büchern zweifellos erkennbaren Decentralisation des Jahvecultus in der älteren Zeit, auch nach Salomo. Ein אֵל oder כָּל oder beides mag vor כָּלִי gestanden haben. — Hinter Jahve war früher eine Lücke. Aus den verworrenen Angaben Warren's ermittelte Schl. sehr scharfsinnig אֵל[אֵת] „und ich heiligte sie“ von הִקְדִּישׁ (so Hg.); nun aber liest Gn. unzweifelhaft das Wort: וַאֲסַחבֵהֶם, das schon oben 3. 12. 13 erschien: „ich schleppte sie fort“, — nicht, wie Gn. meint, mit dem Nebenbegriff des Zerreißens, was ihn bewegt, für כָּלִי — אֵלִי zu vermuthen, wogegen Wr. richtig remonstrirt. Damit fällt auch אֲקָרַב (Mld.) und וַאֲתָן (Rpf.). In der That scheint סָחַב bei den Moabitern einen so leinen Anstrich gehabt zu haben. Wir übersetzen also: „Und Ramos sprach zu mir: „Geh', nimm Nebo von Israel“ — (und ich) (15) ging Nachts und stritt gegen dasselbe vom Aufgang der Morgenröthe bis Mittag und ich (16) nahm es und tödtete sie alle siebentausend (17) Frauen und Mädchen (?), denn dem Aschor=Ramos (hatte ich sie) geweiht, und ich nahm von dort (18 — alle Gefäße Jahve's und brachte sie vor Ramos.“

Am Schluß von 3. 19 ergänzt sich בָּנָה leicht zu אָחַב. Ob אָחַב folgte (Schl.²), ist fraglich, da Gn. keine Lücke angiebt. Der König von Israel scheint Ahasja zu sein, der auf Ahab folgte; daß unsere biblischen Quellen keinen Streit mit Moab erwähnen, ist kein ausreichender Grund, um auf Jehoram (Hg.) zu schließen. — יִהְיֶה offenbar identisch mit dem ehemals rubenitischen Orte Jahza, Jos. 13, 18; 4 Mos. 21, 23; Jerem. 48, 21. 34; Jes. 15, 4. Ahasja befestigte es „in seinem Streiten (Infinitiv) wider mich“, sagt Mescha. Ramos vertrieb ihn; וַיִּגְרַשׁ offenbar Piel, dasselbe Wort wie Exod. 23, 29. 31, daß Jahve die Kanaaniter vertreiben werde. Schluß und Anfang von 3. 20 ergänzt sich (Mld., Schl., Hg.) מִן[וּ]מֵאֲתָן für das hebräische מֵאֲתָן: 200; רָשָׁה für רָאֲשָׁה. So die Meisten. Gn.: en tout. Schl.: die volle Zahl. Mld.: all' seine Häupter. Aehnlich Drbg., Wr. im Anschluß an Jes. 9, 13; 19, 15. Mld. meint militärische, Drbg. Familienhäupter. Rpf. und Hg.: רָשָׁה oder רָשָׁה „den Armen“. Gesetzt, es könnte „die volle Zahl“ heißen, was der Sinn? Selbst wenn von einer Wiederbevölkerung die Rede, wäre der Ausdruck dunkel; mehr empfähle sich dann die letzte Deutung, nach der Mescha in dem

verlassenen Orte Unbegüterten Besizthum gegeben. Will der Satz: „Ramos vertrieb ihn“, ein Factum abschließend bezeichnen oder nur die religiöse Beleuchtung für die kriegerische Expedition andeuten? Letzteres ist nach dem Zusammenhange wahrscheinlicher, da das וַיִּחַרְוּ offenbar die Eroberung (nach Z. 14) bezeichnet, nicht die Wiederbevölkerung, wofür wir aus Z. 13 וַיִּשְׁבּוּ erwarten. Mithin sind die Zweihundert Clanshäupter oder solche Gibborim, wie sie David in seiner Leibwache hatte. Wir folgen also Nöldeke's Ansicht. Was ist nun וַיִּשְׁבּוּ ? Ob von שָׁב ? also: ich führte es (jedes Haupt) hinauf (Nld., Gn., Nbr.). Oder „ich belagerte“ (Schl.) = וַיִּשְׁבּוּ , ein Terminus technicus für „cerniren“? Drbg. (Journal asiat.): „je dévastai“, (Revue israélite): je tombai avec tumulte sur Jahaz; ähnlich Schrader: „ich rückte unter Hurrahruf wider Jahaz“, — gleichfalls sämmtlich auf וַיִּשְׁבּוּ zurückgehend. Hg.: ich pflanzte sie an, auf וַיִּשְׁבּוּ zurückgehend und die Idee der Ansiedelung festhaltend. So schon vorher Kämpf. Da letzteres contextwidrig, wie erwähnt, folgen wir Gn., Nld., und nehmen ב „gegen“, wenn es nicht die Eroberung anticipirt. — In Z. 21 dachte ich sofort an יִסֵּד oder ein ähnliches Wort des Hinzufügens, wie Schl., dessen scharfsinnige Vermuthung וַיִּסֵּד jetzt durch Gn. graphische Bestätigung erfährt. Auf den ersten Blick bestechend wäre Kämpf's Conjectur gewesen: $\text{וַיִּשְׁבּוּ אֶת עַל דִּיבֹן}$: „zu zerbrechen das Joch Dibon's“. Aber sollte Mesha die Einnahme des fernen Jahaz als ein der Hauptstadt von Moab auferlegtes Joch betrachtet haben? Hg., gegen den graphischen Befund sich sträubend, liest: $\text{וַיִּשְׁבּוּ אֶת עַל דִּיבֹן}$, $\text{eis } \delta\chi\sigma\mu\alpha$ ¹⁾, zur Warte gegen Dibon. Also: „Und es baute der König von Israel (19) Jahaz und saß darin, indem er wider mich kämpfte. Und es vertrieb ihn Ramos vor mir. (20) Und ich nahm aus Moab zweihundert Mann, alles seine Häupter, und führte sie hinauf gegen Jahaz und ich eroberte es, (21) hinzufügend zu Dibon.“

Um gegen neue feindliche Einfälle sich zu wahren, baut Mesha Befestigungen.

Zunächst wird „Korcho“ befestigt (vergl. Z. 3), eine ausgerodete Stelle bei oder in Dibon (nach Z. 24), die bisher noch keine Mauern hatte. Ist Korcho, wie der Name andeutet, eine Rodung mitten in

¹⁾ Siehe dagegen Schottmann l. c. Heft 4, S. 675.

niederströmenden Bergwasser sollen in gemauerten Behältern aufgefangen und gesammelt werden; so (mit Wr.) Schl.², dem zu folgen sein wird. — Aber auch die Bewohner des neuen Stadttheils Korchō sollen für Cisternen Sorge tragen. Hinter עֲשֵׂה las Schl. לָכֵן, jetzt gut gestützt durch die Angabe eines ם seitens Warren's.

Sehr schwierig ist in exegetischer Hinsicht in 3. 25 המכרתה, als Object zu כרתה. Gn., Schl. nehmen כרת in religiösem Sinne, wodurch das Nomen in Analogie, resp. Gegensatz zu ברית träte. Schl. füllt die Lücke am Schlusse mit: בְּאֶחָדָהּ [עַם] יִשְׂרָאֵל: „und ich verhängte ein Verbot für Korchō gegen die Genossenschaft mit dem Volk Israel“. Mesha hatte also Israeliten in Korchō angesiedelt, die indeß mit den Moabitern in Dibon in keine Gemeinschaft treten, sondern in ihrem Ghetto eingeschlossen bleiben sollten. Die Idee ist ebenso ingeniös als culturgeschichtlich correct. Sollte aber diese Ansiedelung von Israeliten in Korchō nicht zuvor erwähnt sein? Die Anderen nehmen כרת oder כרה in sinnlicher Bedeutung. Haug denkt an ein Niederhauen von Bäumen, um den Marktplatz (Korchō) herzustellen; da wäre המכרתה eine Rodung. Sehr möglich, wenn dies nur nicht der Benennung dieses Stadttheiles sowie der Befestigung desselben vorangegangen wäre. Begreiflich in 3. 21, wird es hier mißlich. Ahr., Gg., Ald., Wr. denken an einen „Graben“, der rund um Korchō gemacht ward, gleichviel ob wir כרת oder כרה zu Grunde legen, — ein Gedanke, der trefflich den Bericht über die Befestigungen und die Cisternenanlagen ergänzt. Ist die Lücke am Schlusse klein, dann lesen wir בְּאֶחָדָהּ [שׁ] statt Ahr.'s בְּאֶחָדָהּ; wenn größer, mit Wr. בְּאֶחָדָהּ [כְּרִי], sc. Israel, immer werden es gefangene Israeliten gewesen sein, denen das Werk oblag. Denn Ald.'s Vermuthung, die Kpf. durch die Lesung יִשְׂרָאֵל [בְּדִרְיָה] zu decken sucht („beim Falle Israels“), scheint weniger rathsam. Nach Hg. hat Mesha durch Holzfällung eine Andachtsstätte im Lande Israel selbst, eben jenes Korchō, gebaut. Also übersetzen wir: „(21) Ich baute Korchō, die Mauer der Wälder und die Mauer (22) des Hügels und ich baute ihre Thore und ich baute ihre Thürme und ich (23) baute den Königspalast und ich machte Behälter für die Bergwasser inner(=halb der) (24) Stadt. Und es war keine Cisterne in der Stadt, in Korchō, und ich befahl allem Volk: Machet (25) euch Jeder eine Cisterne in seinem Hause, und ich grub einen Graben für Korchō durch die (Gefangenen) (26) Israels.“

Mesha berichtet über weitere Bauten. המסלה kann Singular und Plural sein (Z. 26). Ob בארנן am Arnon (Schl.) oder über den Arnon (Mld.) bedeute, ist schwer zu sagen; jenes entspräche mehr dem Ausdrucke, dies mehr der Localität, letzteres eine bedenkliche Instanz, da Straßen am Arnon bei seinen steilen Ufern sehr wesentlich waren, wie Hg. treffend erläutert, an Ansiedelungen denkend, vergl. die בעברות לארנן Jes. 16, 2 (4 Mos. 21, 14. 15). Das wieder gebaute Beth=Vamoth ist schwerlich ein „Höhentempel“, sondern gleich den anderen eine Stadt, demnach wohl identisch mit Vamoth und Vamoth=Baal (4 Mos. 21, 19; 22, 41; Jos. 13, 17), an letzterer Stelle zu Ruben gerechnet (Mld. S. 27 f.). Bezer, wohl identisch mit Bozra (Jerem. 48, 24), ist erwähnt 5 Mos. 4, 43; Jos. 20, 8, unweit Jahza, doch mehr östlich. In הא הרס. erkannte schon Schl. den Sinn richtig: es war zerstört, bezüglich von בת (Mld.). Sachs (Revue israélite vom 21. April) las יהא: „welche Jehu zerstört hatte“; aber für הא ist kein Raum. (So auch Ginsburg und Dr. Weir in Glasgow. S. dagegen Mbr. Acad. No. 14, p. 51.) Ich habe nie begreifen können, warum man das Zeichen am Ende von Z. 27 constant für ein ך nahm. Es gleicht genau einem sauber geschriebenen kleinen deutschen c. Zum ך fehlt ihm gänzlich jede Spur eines vertikalen Strichs links. Dagegen stimmt es als ך ganz genau mit einer der Formen, die Levy und de Vogué dem althebräischen Alphabete zuschreiben. Wie ich sehe, haben nicht nur Kpf., sondern auch Drbg. und Wr. sich für ך entschieden. Daher fällt Schl.'s Vermuthung: עצרי: es bezwangen dasselbe (sc. Bezer) Männer von Dibon. Ebenso Hzig's עצרי: „denn es wehrten mich die Männer Dibon's gewappnet ab“, eine etwas wunderliche Begründung dafür, daß er Bezer besetzt hat. Entweder ist mit Kpf. zu lesen עין[רי א]ש דיבן: es halfen mir (bei der Befestigung) fünfzig Männer von Dibon (die ich aufgebeten) oder mit Wr. עין[ברי בה]: „ich ließ 50 Männer von Dibon darin“, nämlich als Besatzung. Drbg.: „denn es war verlassen (עזבה), und die Häupter (רש) Dibon's waren fünfzig“, was sich nicht leicht zusammenfügt. Warum nun Kpf. (mit Gn., Haug, Hg.) המשכן „bewaffnete“ haben will, sehe ich nicht ein, da grade seine Ergänzung dies nicht nöthig, kaum zulässig macht. Ganz Dibon war dem Mesha כשיניח, nach Jes. 11, 14 „unterthänig“, weshalb er auch über die Bewohner frei verfügen konnte, nicht aber „widerspenstig“, wozu Hg. durch die irrige Lesung

בְּצִרְיָה betwogen wird und für diese Ansicht dann die Schlußflüchen der Inschrift in starke Contribution setzt. Also: „(26) Ich habe gebaut Aroer und ich machte die Straße am Arnon; (27) ich habe gebaut Beth-Bamoth, denn es war zerstört; ich habe gebaut Bezer, denn es hal(fen mir [28] Män)ner Dibon's, fünfzig, denn ganz Dibon war mir unterthänig.“

Wieder eine schwierige Lücke zwischen מל und אה 3. 28. 29, deren Füllung abhängig von בקרר. Ab. dachte anfangs an בָּקָר und den bekannten Heerdenreichthum Mesha's. Schl., Drbg. nahmen אה als nota accusat. und erfanden eine Stadt Bikan oder Baqran, die mit Einwohnern gefüllt worden sei ¹⁾. Hg. liest בִּקְרָר: Mesha habe Bezer gegenüber gesiedelt, um zu schauen (לראות) auf das Horn, sc. Dibon. Am einfachsten wäre בִּקְרָר (hebr. קִרְרָה) „in den Städten“, eine Lesung, die ohne Noth nicht zu umgehen steht. מל ergänzen fast Alle zu מלאתי, resp. מלתי: ich füllte an. Aber womit? Sehr ingenüös dachte Ab. ²⁾ an מלאתי, Festung: „ich errichtete Festungen in den Städten, die ich dem Lande hinzugefügt hatte“; ihm schloß sich Ab. mit leichter Modification an. Leider zerstörte Gn. diese scharfsinnigen Bemühungen, indem er vor אה ein מ las (p. 385), ohne Trennungspunkt, also במאת. Seine eigene Vermuthung, es sei von hundert Städten die Rede, begleitet Gn. selbst mit drei Fragezeichen, die wir auch für die unsrigen acceptiren. Ergänzt sich מל zu מלתי, so ist freilich die Construction mit א objecti nicht gut hebräisch; da aber dieselbe auch im Hebräischen Wandlungen unterliegt und sprachlich denkbar ist, so bildet sie keine Gegeninstanz. Da die Rede hier zu resumiren scheint, läge im Wurf: במאת [מלתי שת] (perf. proph.): ich werde König sein hundert Jahre (für לְעֶלְמָם) in den Städten, welche ic. Aber doch zu ruhmredig. Oder eher: במאת [מלתי אש במאת] — denn so groß dürfte die Lücke sein —: ich setzte je hundert Mann in die eroberten Städte. Dürften wir eine Nebenform במא neben במא denken, so könnte man lesen: מלתי יר כהני במא, nach der bekannten Redensart „die Hand füllen“: „ich setzte Priester der Bamoth in allen den Städten ein“. Aber die Lücke trägt nicht neun Buchstaben. Ist במא Schluß eines Wortes, so stände zu denken an מְבִיאַת

¹⁾ Ginsburg: ich rettete von meinen Feinden Bikan.

²⁾ The Academy, No. 7, p. 193.

oder **שְׂמִינָה**, loca arida, vasta. Aber womit wurden dann die wüsten Orte gefüllt? Von „Cisternen“ (**בְּרֵךְ**) würde er **מֵלֵא** nicht gebrauchen, wohl aber von heiligen Bäumen, mit denen die kahlen Orte in den verwüsteten Städten angepflanzt würden, also etwa **אֶשֶׁל** oder **אֶלֶךְ**, Tamarisken oder Eichen. Am leichtesten fügte sich noch die Erwähnung ständiger Besatzungen ein, da auch **חָזַק** für die Lücke sieben Buchstaben fordert. Falls aber die Inschrift, wie Schl. will, im Folgenden die Erbauung von Heiligthümern ausagt, dann wäre dennoch eher an Priester zu denken, aber zu lesen: **מִלְּ[חִיר בְּמֶרְךָ] מֵאָת** „ich stellte hundert Priester an“ — **בְּמֶרְךָ** von **בְּמֶרֶךְ**, 2 Kön. 23, 5; Zeph. 1, 4; Jos. 10, 5, keineswegs ein Spottname, da ja im Syrischen **ܡܪܝܬܐ** einfach „Priester“ bedeutet. Da wäre das **מֵאָת** zwanglos verwerthet, der Zusammenhang beobachtet, die harte Construction **מֵלֵא** mit **ב** vermieden und nur acht Buchstaben erfordert. Die Lücke init. 30 erfordert einen Städtenamen, Apf.: **בֵּת גְּמָל** (Jer. 48, 23); **חָזַק**: **בֵּית בַּעַל** (Jos. 13, 17). Wenn irgendwo, so ist hier der Scharfsinn vergeblich aufgewandt. Beth-Diblathaim ist Jerem. 48, 22 neben Dibon und Nebo genannt und vielleicht eins mit Almon-Diblathaim 4 Mos. 33, 46 f. Die längere Form Beth-Baal-Meon steht auch Jos. 13, 17. Nun war aber oben (3. 9) die Befestigung von Baal-Meon bereits erwähnt (nicht bloß incidentally nach Wr.) und eine Wiederholung nicht wahrscheinlich. Daher denkt Schl. an Wiederherstellung von Tempeln. Der Passus würde demnach heißen: „(28) Und ich füll(te mit je) hundert (Mann, oder: ich stellte hundert Priester an in den Städten) (29) die Städte, welche ich dem Lande hinzufügte. Und ich bau(te [30] . . .) und den Tempel von Diblathaim und den Tempel von Baal-Meon und führte dort hinauf sie . . .“ Schl. will das letzte **ו** in der Zeile in **ב** wandeln und **בְּמֶרֶךְ** ergänzen, also Götterbilder des Ramos seien in die Tempel gebracht worden. Aber das Facsimile hat zu deutlich ein **ו** und **בְּנִי** bleibt bei der Lesung. Die Lücke mit einiger Sicherheit zu füllen, ist nicht möglich. **חָזַק**, der schon in 3. 20 für die armen Moabiter Sorge trug, verpflanzt nun in die genannten Städte „die Bettler Moabs, alle Dürftigen“ des Landes. Apf. läßt es nur bei den 200 aus 3. 20: „die 200 Mann, um zu besetzen das Land“.

Die letzten vier Zeilen enthalten nur dürftige Fragmente, aus denen indeß ein Kriegszug gegen Horonaim erhellt, nach Jos. 15, 5

südlich gegen die edomitische Grenze hin gelegen. Richtig bemerkt Apf., daß die volle Schreibart מורכב auffällig sei; aber mit ihm an die Hauraniter zu denken, ist schwer glaublich, da das Hauran viel zu nordöstlich lag. Vielmehr ist mit Wr. eine Aussprache wie מורכב zu supponiren. Nur Z. 32 giebt noch einen deutlichen Satz. Hinter כנען liest jetzt auch Ganneau mit Warren כנען: „steige hinab“. Gewiß war die glückliche Eroberung der Stadt berichtet. Apf. läßt den König mit einer Aufforderung an das Volk schließen, wacker und muthig zu sein, eine volksthümliche Anwandlung, die zu dem autokratischen Charakter der Inschrift nicht eben stimmt. Hitzig dagegen läßt die Männer Dibon's noch eine tüchtige Züchtigung empfangen, dieweil sie Tribut erpreßt haben. Denn jene „Widerpenstigkeit“ Dibon's aus Z. 28 mußte doch bestraft werden, da Mesha sonderbarer Weise darüber geschwiegen hatte. Zu übersetzen wäre also: (31) . . . des Landes. Und Chavronan — es wohnte darin . . . (32) Und es sprach zu mir Ramos: Ziehe hinab, streite wider Chavronan, und ich (stritt gegen sie und eroberte es . . .) (33) .. Ramos in meinen Tagen . . . (34) . . . Jahre

Schlottmann theilt die Inschrift in drei Haupt- und neun Nebengruppen, Bright in fünf Gruppen. Nachdem wir nach dem gegenwärtigen graphischen Befunde und dem Stande der Interpretation die wahrscheinlichsten Deutungen zu ermitteln gesucht haben, geben wir den Lesern ein zusammenhängendes Bild des Inhaltes. Im ersten Theile wird über die Siege Mesha's über Israel berichtet, im zweiten werden die Befestigungen und Bauten aufgezählt, im dritten ein Kriegszug gegen eine edomitische Grenzstadt erwähnt. Doch ist diese Disposition nicht streng eingehalten¹⁾.

I. Ich (bin) Mesha, Sohn des Ramos-Gad, König von Moab, [aus] (2) Dibon. Mein Vater herrschte über Moab dreißig Jahre und ich herrschte (3) nach meinem Vater. Und ich machte diese Opferhöhe für Ramos in Korchu, eine Höhe [der Er-]rettung, (4) da er mich errettet hat von allen Königen (oder: Feinden) und da er mich (meine Lust) sehen ließ an allen meinen Hassern.

[Es stand auf Omr]i, (5) der König von Israel, und bedrückte

¹⁾ Die runden Klammern geben Worte, welche den Sinn ergänzen, die eckigen deuten auf Conjecturen, durch welche Lücken der Inschrift gefüllt sind.

Moab viele Tage; denn es zürnte Ramos auf sein (eigenes) (6) Land. Und es folgte ihm sein Sohn (d. i. Ahab) und er sagte auch: Ich will Moab bedrücken. In meinen Tagen sprach er [also]. (7) Aber ich sah (meine Lust) an ihm und seinem Hause und Israel ging völlig zu Grunde auf immer.

Und es nahm Omri (8) [das Land] Medaba ein und wohnte darin [er und nach ihm Ahab] sein Sohn vierzig Jahre. Da brachte es zurück (oder: Da ward groß) (9) Ramos in meinen Tagen. Und ich baute (befestigte) Baal-Meon und machte darin [eine Mauer] und ich [baute] (10) Kirjathan. Und die Männer von Gad wohnten in dem Lande [Ataroth] von Alters her, und es baute sich der König von (11) Israel A[ta]roth. Und ich stritt wider die Stadt und nahm sie ein und brachte um alle [Seelen in] der (12) Stadt zum Wohlgefallen für Ramos und für Moab. Und ich nahm von dort [Geräthe Jahve's] und brachte (13) sie vor das Angesicht des Ramos zu Kerijoth. Und ich ließ darin (nämlich in Ataroth) wohnen die Männer von Siran und die Männer von [Zereth=] (14) Schacharat.

Und Ramos sprach zu mir: Gehe, nimm Bebo von Israel. [Und ich] (15) ging Nachts und stritt gegen dasselbe vom Aufgang der Morgenröthe bis Mittag und ich (16) nahm es und tödtete sie alle, siebentaufend . . . (17) Frauen und Mädchen (?), denn dem Ashtar-Ramos [hatte ich sie] geweiht, und ich nahm von dort (18) [alle Ge=]fäße Jahve's und brachte sie vor Ramos.

Und es baute der König von Israel (19) Jahaz und saß darin, indem er wider mich kämpfte. Und es vertrieb ihn Ramos vor mir. (20) Und ich nahm aus Moab zweihundert Mann, alles seine Häupter, und führte sie hinauf gegen Jahaz und ich eroberte es, (21) hinzufügend zu Dibon.

II. Ich baute Korchö, die Mauer der Wälder und die Mauer (22) des Hügels, und ich baute ihre Thore und ich baute ihre Thürme und ich (23) baute den Königspalast. Und ich machte Behälter für die Bergwasser inner-[halb (24) der] Stadt. Und es war keine Cisterne innerhalb der Stadt, in Korchö, und ich befahl allem Volk: Machet (25) [euch] Jeder eine Cisterne in seinem Hause. Und ich grub einen Graben für Korchö durch die [Gefangenen] (26) Israels.

Ich habe gebaut Aroër und ich machte die Straße am Arnon; (27) ich habe gebaut Beth-Bamoth (oder: den Höhentempel), denn es war zerstört. Ich habe gebaut Bezer; denn es hal[=]fen mir (28) Män-]ner Dibon's, fünfzig. Denn ganz Dibon war mir unterthänig.

Und ich füll[te mit (29) je] hundert [Mann] die Städte (oder: ich stellte hundert Priester an in den Städten), welche ich dem Lande hinzugefügt habe. Und ich bau[te (30) . . .] und den Tempel von Diblathaim und den Tempel von Baal-Meon und ich führte sie dort hinauf

III. (31) — des Landes. Und Chavronan (Horonaim) — es wohnte darin (32) Und es sprach zu mir Ramos: Ziehe hinab, streite wider Chavronan! Und ich [tritt gegen es und eroberte es] (33) . . . Ramos in meinen Tagen. Und . . . (34) . . . Jahre . . .

Wir fügen noch einige Bemerkungen über den Zeitpunkt der Abfassung sowie über die religionsgeschichtliche Bedeutung des Denkmals bei.

Der Abfall Mesha's vom Könige Israels, dem Moab früher Tribut gezollt hatte, wird 2 Kön. 1, 1; 3, 5 als nach dem Tode Ahab's geschehen erwähnt. Möglich ist, daß die Tributverweigerung sofort eintrat, als die Syrer den Krieg gegen Ahab begannen. Und als derselbe in der unglücklichen Schlacht von Ramoth-Gilead gefallen war, begann Mesha sofort seine Operationen. Die tödtliche Krankheit Ahasja's, des Sohnes von Ahab (2 Kön. 1, 2 ff.), motivirt leicht den Freudenausruß in Zeile 7, zumal es Mesha vielleicht nicht bekannt war, daß Ahasja noch einen successionsfähigen Bruder in Jehoram besaß. Nicht lange, nachdem Jehoram den Thron bestiegen hatte, suchte er an den Moabitern Rache zu nehmen. Allein das Reich war durch die syrischen Kriege so ungemein geschwächt, daß er Josaphat sich zum Verbündeten erkor. Sie griffen Moab vom Süden aus an und belagerten Kir-Moab. Nachdem ein Ausfall Mesha's zurückgeschlagen war, opferte er seinen Sohn öffentlich auf der Mauer, um den Zorn des Ramos zu versöhnen. Das grause Opfer hatte Erfolg. Der „Zorn“ des Ramos wendete sich gegen die Verbündeten (2 Kön. 3, 27), wobei wir etwa an eine Pest zu denken haben; jedenfalls zogen sie unverrichteter Sache ab. Wir können mit großer Sicherheit vermuthen: diesen bedeutenden Erfolg gegen die beiden Könige hätte Mesha sicherlich in der Inschrift nicht verschwiegen, wenn die Gedenktafel nach demselben errichtet worden wäre. Denn Anspielungen auf dieses Ereigniß, die Hitzig finden will, sind doch viel zu unsicher und auf keinen Fall im Verhältniß zu der Größe der

Errettung. Gleichwohl müssen wir den Zeitpunkt der Inschrift hart an dies Ereigniß heranrücken. Denn die Thaten, welche die Inschrift berichtet, erfordern Zeit, weniger die kriegerischen Züge als die Bauten und Befestigungen. Ahasja regierte aber nur zwei Jahre, mit dem Todesjahre Ahab's und dem Antrittsjahre Jehoram's erhalten wir vier Jahre, welche die Inschrift umfaßt. Starb Ahasja 897, so hätten wir als Zeitpunkt der Abfassung 896 oder ein Jahr später zu denken. Jehoram, der Israelit, hat mit Josaphat nach Ewald zwei Jahre, nach Anderen (Winer, Merx) sechs Jahre gleichzeitig regiert: in diese Zeit muß nothwendig jener Feldzug der Verbündeten fallen. Setzen wir ihn auch — was indeß nach 2 Kön. 3, 6 unwahrscheinlich — in das letzte Jahr Josaphat's, so gewinnen wir an Spielraum nach Ewald noch ein, nach d. A. noch vier Jahre, im Ganzen zwei, resp. fünf Jahre für die Errichtungszeit des Monumentes, also 896—891; allein viel eher wird der terminus ad quem früher fallen müssen, etwa 894, immerhin in's erste Decennium des neunten Jahrhunderts vor Christo, wie wir oben angaben, — vorausgesetzt, daß die Chronologie hinsichtlich des Jahrhunderts sicher steht¹⁾. Aber selbst wenn wir uns die mögliche Differenz mit der recipirten oder den neuerlich versuchten chronologischen Bestimmungen sehr groß denken, werden wir über die erste Hälfte des Jahrhunderts nicht hinauskommen.

Neben der sprachlichen, geschichtlichen und geographischen Bedeutung tritt die religionsgeschichtliche besonders hervor, und diese nicht so, daß sie uns überraschend Neues lehrte, wohl aber durch den merkwürdigen Zusammenklang mit der religiösen Vorstellungsweise, wie sie unter den Israeliten erscheint. Vertauschen wir einfach Jahve mit Ramosch und umgekehrt, setzen statt der ersten die dritte Person, so ist es, als ob man ein Stück des alten Testaments vor sich hätte. Freilich ist der erzählende Styl unserer Urkunden im Ganzen viel voller und runder, doch an manchen Stellen tritt das lapidarische stark hervor. Ist es doch, als ob man 2 Sam. 8, 1—12. 14 den Inhalt einer Gedenktafel fast wörtlich, nur referirend vor sich hätte, jenes Denkmals, das David aufrichtete, nachdem er die Syrer im Salzthale geschlagen! Nur daß das religiöse Moment in der moabitischen Tafel noch stärker hervortritt als 2 Sam. 8. Ramos ist der alleinige Gott der Moabiter. Das Denkmal ist ein Werk religiösen

¹⁾ Bunsen (Bibelwerk, I, S. CCLXXXII) setzt Ahab's Tod 887, den Krieg der verbündeten Könige 883; so blieben für das Denkmal die Jahre 885 u. 884.

Dankes gegen die Gottheit, wegen Rettung von den Feinden, ein Eben-ezer, 1 Sam. 7, 12; hier „Stein der Hülfe“, dort „Höhe der Errettung“. Leid wie Glück des Landes werden der unmittelbaren Thätigkeit des Ramos zugeschrieben. Die Unterdrückung ist Zeichen, daß Ramos seinem eigenen Lande zürnt; dann wendet er sich wider die Feinde und vertreibt sie. Fassen wir die gesammte Auffassung des zürnenden Jahve im A. T. in Ein Bild zusammen, gewiß, dann weicht dasselbe sehr wesentlich von dem des Ramos ab. Aber die prophetische Läuterung und Durchsittlichung jener Vorstellung hatte sich selbstverständlich nicht überall gleichmäßig im Bewußtsein des israelitischen Volkes vollzogen, und es wäre geschichtlicher Anachronismus, wollten wir jene höhere Seite als dem jahvistischen Zorne gleichsam angeboren und von ihm unablässig denken. Auch in unseren geschichtlichen Büchern finden wir Stellen genug, wo der Grad jener sittlichen Läuterung der Zornvorstellung gar niedrig steht. Andererseits ist es gewiß analogisch nicht unberechtigt, im Zorn des Ramos eine „blinde launenhafte Naturbestimmtheit“ (Schl. S. 30) zu finden. Allein aus unserer Inschrift erhellt dies nicht. Hier scheinen wohl überhaupt keine Normen des göttlichen Thuns hindurch, als die Eine, sein Volk Moab zu fördern. Aber an sich entspricht es dem einfachen religiösen Bewußtsein, Glück und Freiheit der Gnade des Ramos zu verdanken, dagegen aus Unglück und Bedrückung auf seinen Zorn zu schließen. Vielmehr haben wir uns zu fragen, ob Ramos hier nur nach seiner natürlichen Bestimmtheit auftritt oder nach seiner nationalen. Und offenbar ist das Letztere ausschließlich der Fall. Das ist aber ein Fortschritt, wenn die Gottheit zu den Gesamtinteressen eines Volkes in enge causale Verbindung tritt und wenn zugleich dies Volk zu einem geschichtlichen Dasein genöthigt wird, gezwungen, herauszutreten aus dem vegetirenden Naturleben. Ein solches mehr geschichtliches Bewußtsein mußte sich aber in dem kleinen kräftigen Moab erzeugen, da es gegen Norden, Süden und Westen unaufhörlich um seine Existenz zu ringen hatte. Wie oft war es nahe daran, von den Nachbarvölkern geradezu aufgesogen zu werden! Aber bis in späte Zeiten hinein ward es davor bewahrt durch ein ungemein kräftiges Selbstgefühl. Daß dieses Gefühl sich in Hochmuth und Dünkelreden kundgab, wie ihm Jes. 16, 6 schuldgiebt, erscheint nur zu natürlich; aber Rämpf urtheilt nicht billig (S. 4), wenn er jenes eitle Rühmen in unserer Inschrift findet, schon deshalb nicht, weil wir außer Stande sind, die Angaben derselben geschichtlich zu controliren. — Ein neues

Moment scheint nun der Ausdruck „Ashtar-Ramos“ (Z. 17) hinzuzubringen. Diese Nuance der religiösen Vorstellung treu zu reproduciren, wie es doch Aufgabe des Geschichtsforschers ist, hält sehr schwer. Daß hier in Ashtar eine Bildung vorliege, die auch in Astoreth, Astarte erscheint, geben wir unbedenklich zu. Nur ist fraglich, ob diese Ausprägung zur weiblichen Gottheit auch hier zu supponiren ist, so daß Ashtar eine Verkürzung von Astoreth wäre, aber trotz der männlichen Form die weibliche Bedeutung beibehalten hätte. Dann gewännen wir in Ashtar-Ramos eine androgyne Gottheit, und daß es dafür an Analogie nicht fehle, daran hat Schl. in reichlichen Belegen erinnert. Läge es aber nicht viel näher, die Sache so zu denken, daß Astoreth nur eine feminine Erweiterung des männlichen Ashtar wäre? An und für sich ist dies natürlicher. Und der Sinn? Wir folgen Schl. in der Ableitung von אשר „zusammenbinden“. Dies kann sexuell, natürlich, und kann national gefaßt werden. Dies Zusammenbinden ist Voraussetzung für die physische Mehrung des Volks (auf die ja der Semite stets, und mit Recht, als die erste Bedingung der Volkskraft einen hohen Werth legte), aber auch Zusammenfügung der einzelnen Volkstheile zu höherer verfassungsmäßiger Einheit, damit durch die republikanische Centrifugalkraft der einzelnen Volksgruppen nicht die Kraft der Nation gelähmt werde. Daher schon früh der Cultus des Baal-Perith. Und da jene Gefahr besonders in Phönicien drohte, ist Astoreth gewiß hohe, die Volksglieder verknüpfende Gottheit gewesen, die Hüterin der staatlichen Einheit und Pflegerin der höheren Interessen des Volkes (also jene edlere Venus Urania, mit der sie wohl nicht nur äußerliche Aehnlichkeit, sondern auch religiöse Blutsverwandtschaft verknüpft). Aber solche politische Constellation, wie in Phönicien, scheint doch in dem kleineren Moab gefehlt zu haben, und deshalb ist es schwer, in dieser Form „Ashtar-Ramos“ gerade die nationale Seite der Gottheit in höherer Reinheit zu erblicken. Freilich wird die Ausrottung der besiegten Ortschaften als ein ihm geleistetes Opfer betrachtet, — d. h. wenn wir die große Lücke überspringen. Nun aber enthielt dieselbe eine specielle Angabe, was man diesem Ramos weihte, und die Zeichenreste führen auf „Frauen und Mädchen“, also auf Tempelsclavinnen als niedre Art von Hierodulen. Da hätten wir denn eine Gottheit, welche dem Baal-Be'or gar ähnlich sähe, und jenes אשר wäre nicht volklich, sondern physisch und hygaisch zu nehmen. Dann träte in jenem Beiwort gerade die Naturbestimmtheit des Ramos stärker hervor, wozu sehr

gut paßt, daß im Uebrigen Ramos ganz in politischer Beziehung, als National- und Kriegsgott, behandelt wird. Wie dem aber auch sei — die Erörterung auf der ungewissen Basis muß der Zuversichtlichkeit entbehren —, gewiß ist, daß im religiösen Bewußtsein Moabs jene natürliche und diese geschichtliche Seite sich klar geschieden hatten, ohne jedoch die persönliche Einheit der Gottheit zu zerreißen. Damit nähert sich freilich die Vorstellung formell jener geschlossenen Fülle von Beziehungen, wie sie in der Jahve-Idee der Propheten erscheint, aber auch nur, um sachlich die ungeheure Kluft klar zu veranschaulichen. Denn wohl will und giebt auch Jahve Mehrung des Volks auf natürlichem Wege, aber so, daß er Ehe und Familie heiligt und fördert, nicht aber die wollüstige Leidenschaft entfesselt, die dann im Kindesopfer ihre eigene Nemesis gebiert, da alles Laster in sich widerspruchsvoll ist. Und andererseits will auch Jahve das selbständige politische Gedeihen seines Volkes Israel; aber das factische Ergehen desselben ist nicht ohne Weiteres Maasstab seiner Macht oder Spiegel seines Willens, sondern die großen Ideen der Bundestreue und Gerechtigkeit stehen weit über allen Affecten des Zornes und der Liebe. Ja, auch das Gedeihen des Volkes in seiner Vereinzelung ist für den höchsten prophetischen Ausblick nicht das letzte Ziel, sondern dies liegt in der Verwirklichung von Heilszwecken, welche alle Völker umfassen. — Dies nur andeutungsweise. Die genaue Analyse des religiösen Bewußtseins dieser Nachbarvölker Israels ist nämlich darum so wichtig, weil wir in demselben die religiösen Gefahren Israels, das Zurückbleiben des religiösen Bewußtseins hinter der prophetischen Lehre, wie die Mißbildungen desselben recht deutlich vor uns sehen. Dem Forscher bleibt die Pflicht, durch jene formellen Aehnlichkeiten der Vorstellungen von der Gottheit, ja selbst einzelner Bezeichnungen, sich nicht täuschen zu lassen und darüber die klaffenden Unterschiede zu ignoriren, wie dies oft geschehen ist und noch heute vielfach geschieht.

Noch Ein Zug fordert schließlich Beachtung. Nach Z. 32 (und nach einigen Interpreten auch Z. 7) hat Ramos zu Mescha gesprochen: er befiehlt ihm den Kriegszug gegen Horonaim, wie Jahve den Krieg gegen Amalek befiehlt. Aber durch wen erhält Mescha diese Gottesstimme? Nicht unmöglich wäre es, wenn er sie unmittelbar empfangen hätte; dann wäre er wie Schamyl und Abdel Kader zugleich als Prophet zu denken. Sofern er sich aber im Eingange ganz ausschließlich als König hinstellt, ist dies weniger wahrscheinlich. Man könnte demnach an Priester und an Orakel denken. Dann hätten wir

sehr treffende Parallelen an dem Gebrauche des Urim in den Kämpfen, die David gegen Saul und dann in Ziklag besteht. So bei Regila, 1 Sam. 23, 2. 4. 9. 11. 30, 8. Allein eher noch ließe sich an die „Wahrsager und Zeichendeuter“, kurz an Propheten des Ramos denken. Gab es doch Hunderte von Baalspropheten an dem Hofe des Ahab! Gerade bei Kriegszügen wurden sie befragt, wie dies in der Erzählung von Micha, dem Sohne des Jemla (1 Kön. 22), deutlich erscheint. Die gewöhnliche Form bestand ohne Zweifel in einer Befragung der Propheten über den Ausgang eines kriegerischen Unternehmens. Etwas verschieden davon ist doch die Erwähnung in der Inschrift, wo der Befehl, den Kriegszug zu unternehmen, direct von der Gottheit ausgeht. Wir werden kaum irren, wenn wir darin eine höhere Stellung der Propheten, die der israelitischen sich annähert, wahrnehmen, sofern von ihnen die Initiative ausgeht. Ob auch diese Aehnlichkeit über die Form hinausgegangen sei, ob also der prophetische Rath durchleuchtet gewesen von der sittlichen Idee und der Stellung Moabs unter den Völkern, daran müssen wir freilich vorab sehr zweifeln.

Jena, den 10. Februar 1871.

Nachtrag.

Dr. Himpel folgt in seiner Abhandlung in der Tübinger theologischen Quartalschrift (1870, 4, S. 584—661) überwiegend den Lesungen und Deutungen Schlottmann's, selbstverständlich mit Einschluß der Verbesserungen, die dieser Gelehrte auf Grund genauerer Mittheilungen Vanneau's veröffentlicht hat. Wir tragen einiges Bemerkenswerthe nach. Korchia faßt H. als einen andern Namen der ganzen Stadt Dibon, weil die angeführten Bauten besser dazu passen, ein Grund, der mir nicht ausreichend erscheint, da beide Namen in der Inschrift vorkommen. Z. 8 am Schlusse ergänzt er כמב und nimmt auch die folgenden Worte als die des Ramos, der Moab gnädig ansehen wolle. Er entscheidet sich für die Aussprache Modeba. Nach Vanneau ergänzt er Z. 11 f.: ג[בר] ה[עיר] קר: alle Männer der Stadt, was wir gern annehmen. Dagegen will er dem סחב keine religiöse Bedeutung zuweisen, sondern nur die der gewaltsamen Fortschleppung, was durch den Gebrauch in Z. 18 eher eine Widerlegung als eine Stütze findet. Für רחמת Z. 17 verweist er treffend auf Richt. 5, 30, wo es auch von gefangenen Jungfrauen stehe. Das כל רשה Z. 20 erklärt er als: ihre Gesamtsumme, also ähnlich wie

Schl. 3. 22 in. liest er (mit Schl.) דִּימָק: „Mauer des Thales“, und verwirft die „Ophel“ von Bogue, weil der dritte Buchstabe eher ein ך als ein ם sein soll, was wohl schwer zu entscheiden, da die Züge an der rechten Seite des ך denen des ם ja sehr ähnlich sind. Das schwierige mikretet 3. 25 nimmt er = מִבְּצָר, das er jedoch S. 595 mit „Festungsgraben“, dagegen S. 627 in der Erklärung mit „Festung“ oder „Zwingburg“ giebt, wo er zugleich gegen alles Graben protestirt. 3. 26: Straße über den Arnon. 3. 27 liest er ganz richtig ein ך: es halfen mir (in der Uebersetzung S. 595 mit Schl.: es nahmen ein). 3. 28. 29 mit Schl.: ich erfüllte mit Bewohnern Bifran. Wie er aber dabei das ך vor ך verwerthet, ist unklar; er müßte denn יִשְׁבֵּם statt יִשְׁבֵּךְ lesen, was doch kühn. 3. 30 fin. will er mit Kpf. die 200 Mann aus 3. 20 anbringen. Die Uebersetzung בֵּר mit „Tempel“ verwirft er, obgleich diese Deutung Schl.'s mit dessen Ergänzung כִּמְש keineswegs in unlöslicher Wechselbeziehung steht. In dem Horonaim findet er (mit Kpf.) Hauraniter, in deren Besitz Beth=Baal=Meon gewesen sein soll, ehe es an Mesha kam. Auch in 3. 1 will er (nachträglich) Mesha als Sohn des Ramos genannt sein lassen, Kpf. folgend. 3. 3. 4: בְּקֶר יִשׁ: in der Siegesstadt. Daß übrigens die Lesung מִלְכָּךְ in 3. 4 nothwendig auf eine Abfassung nach den Ereignissen, die in 2 Kön. 3 berichtet sind, hinführe, ist unrichtig und nur eine optische Täuschung von uns, wenn wir rückwärts blicken: Omri, Ahab, Ahasja und wohl auch der König von Edom sind „Könige“ genug. Andere Vermuthungen Kämpf's weist H. fast mit denselben Gründen, ja Worten zurück, die auch wir oben gegeben haben. Schließlich giebt Dr. H. noch einige Bemerkungen über die Schriftzeichen des Denkmals (dabei zugleich auf eine ausführlichere Darstellung der Eigenthümlichkeiten von Sprache und Schrift des Denkmals verweisend, die in dem jüngsten Hefte des von Prof. Merz herausgegebenen Archivs für wissenschaftliche Erforschung des A. T., das uns jedoch noch nicht zugekommen ist, enthalten sein soll), sowie von S. 664 an eine manches Interessante bietende Darlegung der Geschichte und Geographie von Moab in seinen Beziehungen zu den Stämmen Gad und Ruben. Endlich spricht er über Religion und Cult der Moabiten, wenn auch nicht scharf eingehend. Auch er setzt das Denkmal vor 2 Kön. 3.

Studien über die Theologie Melanchthon's.

Von

Alb. Herrlinger,

Repetenten in Tübingen ¹⁾.

II.

Die Abendmahlslehre Melanchthon's in ihrer ursprünglichen Gestalt und in ihren späteren Schicksalen.

Die meisten Bearbeitungen der melanchthonischen Abendmahlslehre scheinen mir darin eine unrichtige Methode zu befolgen, daß sie einen Punkt, den Melanchthon selbst zu allen Zeiten für einen Nebenpunkt erklärte, zum Hauptgegenstand der Untersuchung machen, nämlich das Verhältniß der übersinnlichen Sacramentsgabe zu den sinnlichen Elementen. Indem man so Melanchthon vor Allem darauf inquirirt, ob und seit wann er eine praesentia corporis in pane oder cum pane gelehrt habe, entsteht eine doppelte Gefahr: man wird entweder die ganze Abendmahlslehre Melanchthon's im Verhältniß zu der Luther's für etwas durchaus Unselbstständiges, Secundäres erklären, weil sich schließlich die — allein ins Auge gefaßte — Differenz des cum pane oder in pane als zu unbedeutend herausstellt. So ist es bei Pland. Oder man baut auf jene gewiß sehr leicht zu constatirende Differenz zu weit gehende Schlüsse. Weil sich Melanchthon gegen die Gegenwart des Leibes im Brod erklärt, so wird er ohne Weiteres mit allen denen zusammengeworfen, welche sich in ganz anderem Sinn gegen diese dem lutherischen Lehrbegriff eigenthümliche Bestimmung erklärt haben. Am bedenklichsten ist es aber, die Meinungsänderung Melanchthon's über den genannten Punkt sofort als Zustimmung zur Lehre Calvin's aufzufassen. Diesen raschen Schluß finden wir schon bei Johannes Matthäus in seinen Quaestiones duae,

¹⁾ Vergl. Band XV, Heft 3 u. 4. Der Verf. ist jetzt Diaconus in Böblingen, Königreich Württemberg.

utrum Ph. Melanchthon secutus sit Calvinianum dogma ¹⁾. Aber auch bei Galle, Ebrard. Indessen ist ja fürs Erste die Frage, wie mir scheinen will, keineswegs schon einstimmig beantwortet, was denn eigentlich Calvin's Abendmahlslehre sei. Man vergl. Dorner, Geschichte der protest. Theologie, S. 403, mit Schneckenburger II, 271. Dann aber läßt ein bedenkliches Wort Melanchthon's selbst seine völlige Einmüthigkeit mit Calvin von vornherein zweifelhaft erscheinen. Muß es schon befremden, daß Melanchthon dem genfer Reformator statt der so dringend, ja beinahe zudringlich begehrten Zustimmung nur allgemeine Klagen, vielleicht auch einen weisen, doch möglichst dunkeln Spruch eines griechischen Kirchenvaters zu schreiben weiß, so lehnt er die von Calvin so entschieden behauptete oder doch gewünschte Solidarität C. R. VIII, 791 deutlich genug ab: *Dimicant de ea quaestione duae bellicosissimae gentes, Helvetica et Saxonica, et utrinque res involvitur*, und bezeichnet IX, 18 eine Vereinbarung über das Abendmahl als das erst anzustrebende Ziel künftiger Besprechungen.

Versuchen wir es denn, treuer dem eigenthümlichen Gedankengang Melanchthon's folgend, nach seinem Geheiß in erster Linie seine Anschauung über den *usus sacramenti*, d. h. seinen religiösen Grundgedanken über Werth und Bedeutung des Abendmahls, festzustellen. Hieraus wird auch für die Frage nach der *res sacramenti* die sicherste Instanz resultiren.

I. 1. Für die religiöse Bedeutung des Abendmahls ergaben sich Melanchthon anfänglich zwei selbstständig neben einander stehende Gesichtspunkte, der eine aus seinem allgemeinen Charakter als Sacrament, der andere aus seinem eigenthümlichen Wesen als *κοινωνία τοῦ σώματος Χριστοῦ*. Erst da, wo diese beiden Gesichtspunkte in ihrem innern Zusammenhang erkannt und dargestellt werden, in den loci von 1535, tritt uns Melanchthon's Abendmahlslehre in geschlossener, selbstständiger Gestalt entgegen.

a) In seiner Eigenschaft als Sacrament wird das Abendmahl, das *manducare corpus Christi et bibere sanguinem*, in der ersten Redaction der loci vorerst nur ganz allgemein bezeichnet als *signum gratiae certum*. Die Ausführung dieses Begriffs folgt sichtlich den

¹⁾ Eine Parteischrift von ebenso geringem historischen Werth als Peucer tractatus historicus. Sie bekennet es S. 47. 54 offen als ihre Absicht, die in fürstlichen und städtischen Aemtern lebenden Philippisten, trotz ihrer Berufung auf Melanchthon, als *fratres sacramentariorum* zu entlarven.

grundlegenden Reformationsschriften Luther's, dem Sermon von der Taufe, vom Neuen Testament, vom Mißbrauch der Messe, von der babylonischen Gefangenschaft. Es ist ein auf die sinnliche Schwäche des Menschen berechnetes Gesetz der göttlichen Offenbarungsökonomie, daß den göttlichen Verheißungen äußere Zeichen oder Handlungen, *ceremoniae*, beigelegt werden, welche die Wahrhaftigkeit und Wirkungskraftigkeit des Verheißungsworts, die sichere Erfüllung desselben, uns verbürgen. Nur langsam arbeitet sich dieser Begriff aus der etwas vagen Allgemeinheit heraus, in der wir ihn hier umschrieben haben. Eine Neigung, die wir auch bei Luther in den Jahren 1517 bis 1519 vielfach wahrnehmen ¹⁾, aber schon 1520 überwunden sehen, läßt sich bei Melanchthon mindestens bis zur wiedertäuferischen Bewegung verfolgen, die Tendenz, auch gegenüber dem Sacramente, ja auf Kosten desselben die Suffizienz, die Absolutheit des Glaubensprinzips energisch auszusprechen. Nicht die Sacramente rechtfertigen, sondern allein der Glaube; erstere sind nur Zeichen des Heilsempfangs. Für Luther nun knüpft sich der Heilsempfang an das Sacrament durch das Sacramentswort, in welchem Gott selbst präsent ist, an und mit dem Menschen handelt. Demgemäß ist das Zeichen sofort schärfer bestimmt als Unterpfand, Siegel der an jedem gläubigen Sacramentsempfänger sich vollziehenden Heilswirkung der sacramentalen Stiftung. Bei Melanchthon tritt diese das Heil nicht nur ankündigende, sondern real mittheilende Bedeutung des Worts gerade bei der Betrachtung des Sacraments zurück. Die Folge davon ist, daß das Sacrament (als Handlung betrachtet) ebenso gut als ein bloßes Symbol oder Erinnerungszeichen an die Gültigkeit der Heilsvorheißung in ihrer objectiven Allgemeinheit wie als ein Unterpfand persönlichen Heilsempfangs erscheinen kann. So sagt die *lucubrationcula* 1520: *sacramenta sunt signa divinarum promissionum, quae per se nihil faciunt, nisi quod sunt sigillum, chirographum, quo exercemus nos promissiones efficaces esse — cum quo habeant mortales subinde aliquod divinae promissionis durans et perpetuum monumentum, ne memoria promissionis excidat, sicut dies Alliensis nefastus. XXI, 42.* Aber auch die *loci* von 1521 sagen 3. B. über die Taufe: *significari constat baptismo transitum per mortem ad vitam, res, quam significat baptismus, geritur tantisper, dum prorsus a mortuis resurgamus. XXI, 211.*

¹⁾ Vergl. Schenkel, Wesen des Protestantismus.

Allerdings bemüht sich gerade diese Schrift sehr entschieden, für das Sacrament den Begriff des *pignus gratiae affuturæ et jam collatæ* zu sichern. Sie sagt entschieden: *baptismus est demersio veteris Adami in mortem et exsuscitatio novi*. Aber sie vermag das nicht zu beweisen, weil sie vorzugsweise nur von dem *signum*, nur nebenbei von der *promissio* redet, wenigstens nicht auf ihren Charakter als einer stets aufs Neue in Wirksamkeit tretenden Stiftung reflectirt. Es ist so begreiflich, daß sich Melanchthon den Gegnern der Kindertaufe gegenüber in großer Verlegenheit befand, C. R. I, 533, ja geradezu erklärte, es liege nicht viel an ihr (Schmidt 87). Ebenso macht die Unfertigkeit des anfänglichen melanchthonischen Sacramentsbegriffs, sein unläugbares Schwanken zwischen einem bloß symbolischen und zwischen obsignativem Charakter die Aeußerung von 1520 bedeutsam und begreiflich genug, XXI, 38: *In eucharistia signum est corpus Christi vel panis*. So nahe berühren sich anfänglich die Gedankenzüge der sächsischen und der schweizerischen Reformation. Eine Wendung hinsichtlich des allgemeinen Sacramentsbegriffs bringt nun die Polemik gegen die Wiedertäufer, namentlich ein Gutachten vom Jahre 1527: Cons. lat. I, 51. Das wesentlichste, in dieser Form Melanchthon wohl eigenthümliche Argument besteht aus folgenden Sätzen. Die Kindertaufe wäre überflüssig, wenn das Heil, speciell die Sündenvergebung für die Kinder entweder nicht nöthig oder für dieselben von Gott nicht bestimmt wäre, oder aber wenn bewiesen werden könnte, daß dasselbe allen Kindern gehöre, mögen sie innerhalb oder außerhalb des Bereichs der ordentlichen Gnadenmittel, der Kirche, sich befinden. Da dies nicht der Fall ist, so erhebt, daß das Heil nur den Kindern gehöre, denen „das Zeichen und Zeugniß der verheißenen Gnade“ zu Theil wird; die Taufe ist unerläßliche Heilsbedingung, kann dies aber nur sein, wenn sie reale Heilsvermittlung ist, eben vermöge des in ihr in Kraft tretenden Verheißungsworts, wie die loci von 1535 in Wiederaufnahme der entwickelten Argumentation sagen: *quandocunque de sacramentis loquimur, non tantum cerimonia consideranda est, sed statim animo requirenda promissio, cujus caussa signum existit*. Die Taufe ist principaliter *pactum gratiae seu promissionis divinae erga nos, qua nobis Deus remittit peccata*. Als diese Einheit von Wort und Zeichen, als *ritus, qui habent mandatum Dei et quibus addita est promissio gratiae*, Ap. 200, ist das Sacrament ein *opus, in quo Deus exhibet hoc, quod offert annexa cerimoniae promissio*.

Ap. 253, 18, also collativ, nicht bloß obsignativ. Und zwar ist es eben die *promissio evangelii propria*, d. h. das Heilswort von der Rechtfertigung, das uns durch die Sacramente angeeignet wird. Alle Sacramente haben diese zu ihrem Inhalt, auch die Taufe, XXI, 471. 854. Nur in zweiter Linie, *per consequens*, erscheint bei Melanchthon, in bedeutsamen Unterschied z. B. von Strigel, die Wiedergeburt, die ethische Erneuerung, als ihr Inhalt. Eben diese vom göttlichen Stifter selbst gesetzte Beziehung der Sacramente auf die Rechtfertigung unterscheidet sie von andern kirchlichen Feiern, wie Ordination, XXI, 470. Es ist nun gewiß sehr bemerkenswerth, wie die sondernde, zersezende Reflexionstheologie Melanchthon's in der allgemeinen Definition des Sacraments diesen Begriff, in seiner Ganzheit nur sehr selten reproducirt. Sie versteht, im Unterschied von Luther, unter *sacramentum* auch, ferner z. B. XXI, 470 eben die *cerimonia seu ritus in evangelio instituti*, wie in der Aug. XIII *signa et testimonia voluntatis Dei erga nos*, und stellt die *promissio* nur daneben. Aber sie will doch beide auf einander bezogen wissen, und so ergiebt sich denn für die sacramentale Feier die Bedeutung reeller Heilsverbürgung und zwar individueller Verbürgung eines gleichzeitigen Heilsempfangs, letzteres, eben sofern sie persönliche Betheiligung voraussetzen und sofern an dieses menschliche Thun ein Handeln Gottes mit dem Menschen sich knüpft. Cf. XXI, 470: *testimonia addita esse promissionibus, ut proprie nobis divinas promissiones applicari sentiamus, cum videmus promissionem Dei velut scriptam esse in corporibus nostris immersione in aquam aut sumptione corporis Domini* ¹⁾.

Hieraus erhellt nun die religiöse Bedeutung des Abendmahls. Es ist ein Unterpfand individueller Verwirklichung der Verheißung an dem Communicanten, und zwar der specifisch evangelischen Verheißung von der Rechtfertigung. So schon in den Visitationsartikeln, XXVII, 19, noch deutlicher im Römerbrief seit 1532: *In coena Domini exhibet nobis Christus corpus et sanguinem suum, ut testetur se pro nobis datum esse, ut propter ipsum habeamus remissionem peccatorum et reputemur justi*. Bei näherer Betrachtung ergiebt sich schon hieraus die

¹⁾ Obige Entwicklung dient vielleicht zu einer etwas schärferen Bestimmung des „altprotestantischen Sacramentsbegriffs“ namentlich in seinem Verhältniß zum lutherischen, als sie z. B. Heppe, *confessionelle Entwicklung*, 25–27, gegeben ist.

eigenthümliche Mittelstellung Melanchthon's zwischen Luther und Calvin. Entschieden mit Luther verwandt ist die Beziehung des Abendmahls auf Rechtfertigung. Nie hören wir in den ächten Documenten melanchthonischer Dogmatik das Abendmahl als *pabulum, nutritio animae* geschildert, stets nur als Unterpfand für das centrale Heilsgut des N. T., die Sündenvergebung. Andererseits zeigt sich auch ein beachtenswerther Unterschied von Luther. Es ist an der Vehrbarstellung des Letzteren schon öfters ¹⁾ als incongruent gerügt worden, daß dem Leib Christi nur die Bedeutung des Unterpfandes für etwas Anderes, gleichsam Höheres, zugewiesen werde. Ebenso berechtigt war die seit Zwingli oft genug erhobene Frage, wiefern denn der Leib diese heilsverbürgende Bedeutung haben könne. Wenn Luther ihn *cat. maj.* 400 für einen Schatz erklärt, durch und in dem wir Vergabung der Sünden überkommen, so ist das mehr eine Umschreibung als eine Begründung der fraglichen Bestimmung.

Durch Combination mehrerer Stellen, wie im Sermon vom Mißbrauch der Messe (Walch X, 1362, auch Opp. ed. Jen. I, 531^b) läßt sich etwa die Vorstellung gewinnen: Wenn Christi Leib nicht gegeben wäre, so bliebe der Zorn Gottes über uns, er ist der Träger der am Kreuz erworbenen Todesfrucht, die mithin in seiner Darreichung am sichersten uns mitgetheilt wird. Zugleich verbürgt er als der auferstandene die ewige Lebenskraft und Gültigkeit der in seiner Hingabe erworbenen Heilsfrucht. Immerhin bleibt aber Dunkelheit über diesen Punkt. Anders bei Melanchthon. Das Verbürgende ist ihm im Sacrament überhaupt nicht die **Sache**, in ihrer unaufgeschlossenen Objectivität, sondern der **Act**, die **Feier**. Nur so erklärt sich eine von der lutherischen Dogmatik alsbald verlassene Eigenthümlichkeit seiner Theologie, daß sie constant als drittes Sacrament die Absolution aufführt, eben weil ihr das Heilsverbürgende nicht in der *res*, sondern in den *ritus* in *evangelio instituti* liegt. So heißt es auch vom Abendmahl: *haec cerimonia instituta est, ut ea utentes agnoscamus beneficium Christi et statuamus hoc pignus nobis exhiberi, quod testetur nobis donari remissionem peccatorum.* XXI, 477. In diesem Zusammenhang verliert auch der Ausdruck *cerimonia* das Profane, das Luther in ihm finden wollte, C. R. 427. 428, und der reale, in keinerlei Metonymie umzudeutende Sinn, den die Begriffe *corpus et*

¹⁾ Vergl. Dorner 152. Kahnis 470.

sanguis Christi für Melanchthon stets gehabt haben. Heilsverbürgend ist das Abendmahl nicht als leere, sondern als die inhaltvollste Feier, nicht als inane spectaculum, recordatio mortuorum et absentium, sondern als die höchste religiöse Feier, als manducatio corporis Christi, als der Act, in welchem sich die Gemeinschaft mit dem Sünderheiland erst zur unio mystica vollendet, weil er sich hier nicht bloß nach seinem Geiste, sondern auch nach seinem Leibe, d. h. nach seinem substantiellen Lebensgrund, zu genießen und eben damit ganz, mit allen seinen Gütern und Segnungen zu eigen giebt.

b) So weist uns der sacramentale Charakter des Abendmahls von selbst auf seinen specifischen Inhalt. Derselbe besteht eben darin, daß es eine Vereinigung mit Christo vermittelt, welche noch höher, intensiver ist als das im Glauben gesetzte Bestimmtein des Objects durch Christi Geisteswirkung, eben weil sich hier Christus auch nach seiner Naturseite uns naht. Diese Betrachtungsweise findet sich bei Melanchthon schon im Anfang des Abendmahlsstreits. Bekanntlich läßt sie sich bei Luther erst im großen Bekenntniß vom Abendmahle nachweisen, ohne daß sie jedoch in seinen späteren Ausführungen von durchgreifendem Einfluß wäre. Bei Melanchthon finden wir den Gedanken schon 1525: So Christus nicht da, so wäre es nur des Geistes Gemeinschaft und nicht des Leibes und Bluts. Dann besonders deutlich Apol. 151. Es sind die mystischen Anschauungen der griechischen Väter, die Melanchthon hier aufgenommen hat, um, so dürfen wir wohl sagen, die lutherische Abendmahlslehre zu richtigem Selbstverständniß zu bringen¹⁾. Schon die Aeußerung von 1525, noch mehr die von Galle S. 379 angeführten Stellen zeigen, daß die patristischen Studien, deren Frucht Melanchthon in der Schrift sententiae patrum de coena Domini niederlegte, von Anfang an seine Stellung zu, resp. über den Parteien bestimmten. Mag nun immerhin seine Auffassung der griechischen Väter vielfach an Mißverständnissen leiden, was er sich aus ihnen herauslas, was der entscheidende, bleibende Gedanke seiner Abendmahlslehre wurde, das liegt für uns klar genug vor in den von ihm in der Apologie

¹⁾ Wenigstens ist seine Auffassung zweifelsohne mehr im Geiste Luther's als die von Johannes Matthäus, der im Eifer für die reine Lehre S. 16 sich zu der Behauptung versteigt, gut lutherisch sei als Zweck des Abendmahls nicht die Aneignung der Wohlthaten Christi, die Einleibung in ihn, sondern lediglich das Gedächtniß und die Verkündigung seines Todes zu bestimmen. Ein artiges Exempel vom Umschlagen der Gegensätze!

und seitdem so vielfach citirten Worten Cyrill's: An fortasse putat ignotam nobis mysticae benedictionis virtutem esse? Quae quum in nobis sit, nonne corporaliter quoque facit, communicatione carnis Christi, Christum in nobis habitare? Unde considerandum est non habitudine solum, quae per caritatem intelligitur, Christum in nobis esse, verum etiam participatione naturali. Es wird gewiß Niemand der exegesis perspicua Recht geben, wenn sie behauptet, Melanchthon habe in jenem Zusammenhang der Apologie, wo es sich um die praesentia corporis in coena handelt, unter der praesentia per habitudinem die Gemeinschaft mit dem Abstract-Göttlichen, unter naturalis participatio nur eine durch den heiligen Geist vermittelte, rein geistige Gemeinschaft mit dem Menschlichen in Christo verstanden; Niemand wird es jener Schrift glauben, daß unter der naturalis participatio carnis nur die praesentia efficaciae gemeint sei, wenn Melanchthon ausdrücklich in den loci von 1543 darunter nicht die praesentia efficaciae, sondern substantiae verstanden wissen will. An diesem bis aufs Wort sich erstreckenden Widerspruch muß doch wohl Jeder den Unterschied des spätern Philippismus und Melanchthon's erkennen und zugeben, daß dieser eine leibliche Gegenwart Christi als das Specificische im Abendmahl anerkenne. Um so weniger haben wir das Recht, die praesentia corporis Christi in Melanchthon's Abendmahlslehre auf den allgemeinen Ausdruck: Präsenz der gottmenschlichen Persönlichkeit, zu reduciren, besonders wenn durch denselben, wie es in Heppe's Darstellung der Fall ist, die Gegenwart des Leiblichen in Christo aus dem Abendmahl geradezu beseitigt werden soll. Allerdings ist in der angeführten Stelle der Apologie nicht „die Fleischsubstanz Christi als solche gemeint“¹⁾, aber ebenso wenig die gottmenschliche Person mit Ausschluß des Leibes, so daß corpus Christi wie nach Schweizer, reformirte Glaubensl., II, 644. 653, in der reformirten Dogmatik nur metonymischer Ausdruck für Person wäre; wie könnte sonst Melanchthon von der corporalis communicatio die naturalis participatio als specificische Wirkung ableiten? Die „persönliche Selbstmittheilung des Herrn“ ist eben im Abendmahl auf eine specificische Weise durch seine leibliche Gegenwart vermittelt. Besonders deutlich tritt dies im Gutachten für Philipp von Hessen 1534 hervor. Sehr bestimmt ist hier gesagt, daß es nach Joh. 6 auch außerhalb des Abendmahls

¹⁾ Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus, III, 144.

eine persönliche Selbstmittheilung des Herrn gebe, „welcher wahrhaft Mensch und Fleisch ist, eine Speise wird und sein Leben giebt“; daß dieselbe aber in dem Sacrament eine specifische Steigerung und Verbürgung eben durch Mittheilung seines Leibes erfahre. „Dieweil er Gott ist, giebt er (was er als Creatur nicht könnte) seinen Leib zum Zeugniß, daß er wesentlich allewege bei uns sei.“ An dieser Stelle sollte doch wohl jeder Versuch scheitern, die leibliche Gegenwart des Herrn auf „eine Gegenwart des Gottmenschen auch nach seiner Menschheit“ zu reduciren, welche wenigstens der Consequenz nach gerade das Element des Leiblichen von sich ausschloß, wie Mücke ¹⁾ als ursprüngliche Abendmahlslehre Melanchthon's bestimmt: Christum in coena s. fide cordis corporaliter, i. e. non solum pro divinitate, sed etiam pro humanitate, tanquam *θεῶν ὁμοῖον* vere ac substantialiter sumi. Ganz dies findet ja nach Melanchthon schon außerhalb des Abendmahls statt und soll in diesem eine specifische Verbürgung dadurch erhalten, daß „Christus uns seinen Leib zum Zeugniß giebt“. Selbst Heppel III, 215 erkennt an, daß die altprotestantische Theologie nicht nur den äußern Ritus des Abendmahls als Unterpfand der gleichzeitigen Spendung der neutestamentlichen Heilsgnade ansah, sondern lehrte, daß Christus im Abendmahl seinen Leib und sein Blut als Zeichen seiner Gnadenmittheilung darbierte. Mag man das eine Mangelhaftigkeit und Ungenauigkeit nennen, aber man sollte als historisches Factum anerkennen, daß die Darbietung des Leibes mit der Gnadenmittheilung da nicht identisch sein kann, wo sie als verbürgendes Zeichen neben sie gestellt wird, oder nur auf die Aeußerung von 1525 zurückblicken: die Präsenz des Leibes und Blutes, welche unterpfändliche Bedingung der „Präsenz Christi selbst“ ist, kann nicht mit dieser identisch sein. Man sollte also nicht aus so allgemeinen Ausdrücken wie *praesentia vivi Christi*, *totus Christus adest*, *praesentia corporis cum anima* schließen wollen, daß es sich schon in dieser Periode für Melanchthon nur um eine Gegenwart „der gottmenschlichen Persönlichkeit“ gehandelt habe, da doch gewiß der Ausdruck *praesentia corporis cum anima* nicht das Gegentheil, eine *praesentia sine corpore*, besagen will. Wie wesentlich dem Melanchthon die persönliche Gegenwart Christi im Abendmahl eine leibliche ist, das geht u. A. aus zwei eigenthümlichen Ausführungen aus dem Jahre 1530 hervor. Er erinnert den Desolampad an den Beweis,

¹⁾ Doctrina Ph. Melanchthonis de coena Domini. Gothae 1867.

den die Väter für die Auferstehung Christi aus dem Abendmahl geführt hätten und mit Recht geführt hätten: *necesse enim erat, ut viveret corpus, quod nobis impertiendum erat*. Was sollte damit gesagt sein, wenn Melanchthon nicht eben die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl beweisen wollte? Ferner äußert er sich in den *sententiae vet. de coena Domini*, C. 3, über Augustin's Abendmahlslehre so: *neque mihi persuadet Augustinum sensisse, quod corpus Christi non sit in coena, sic alligasse corpus Christi ad unum locum, ut nusquam alibi esse confirmet. Quid afferri potest, cur hoc modo includamus in unum locum?* Diese Worte werden wohl auch nicht umzudeuten sein. Daß Augustin an eine Einschließung „der gottmenschlichen Persönlichkeit“ (d. h. nach ihrer geistigen Seite) nicht gedacht habe, das brauchte Melanchthon Niemanden zu versichern, aber darin wollte er den Kirchenvater für sich haben, daß auch der Leib Christi raumfrei und darum im Abendmahl gegenwärtig zu denken sei.

c) Eine Zusammenfassung der beiden bezeichneten religiösen Gesichtspunkte giebt die Ausgabe der loci von 1535: *Haec sumptio signum quoddam est et pignus remitti peccata gratis propter Christum. Christus enim testatur ad nos pertinere beneficium suum, cum impertit suum corpus et nos sibi adjungit tanquam membra, qua non potest alia conjunctio cogitari propior. Christus versichert uns des Besizes der Rechtfertigungsgrnade, resp. ihrer neuen Zueignung, indem er uns durch Mittheilung seines Leibes und Blutes ein spezifisches Unterpfand und Behütel der Lebensgemeinschaft mit ihm darreicht und uns so in besonderer Weise aufs Neue versichert, daß wir ihn ganz besitzen sollen, mit Allem, was er ist und hat.*

2. Die loci von 1535 zeigen uns denn auch von diesem festen Centrum aus die weiteren Momente des Dogma's in abgerundeterer Gestalt, in welchen wir bis dahin Melanchthon in einer, freilich nicht unbedingten, Abhängigkeit von Luther finden.

a) Was zunächst die Frage nach dem Verhältniß des Leibes und Blutes zum sinnlichen Elemente betrifft, so kann die Stellung Melanchthon's zur Zeit des zwingli'schen Abendmahlsstreites nicht präciser bezeichnet werden, als er es in einem mit der Apologie gleichzeitigen Gutachten gethan hat. C. R. II, 222: *Nos requirimus non solum praesentiam potentiae (efficacia et spiritu sancto), sed corporis. Nos docemus, quod corpus Christi vere et realiter adsit cum*

pane vel in pane. Stets ist sein Absehen nur darauf gerichtet, die Gegenwart des Leibes nicht in einen metonymischen Ausdruck für geistige Gegenwart auflösen zu lassen. Diese reale Gegenwart des Leibes als eine reale Verbindung (*physica conjunctio*) desselben mit Brod und Wein zu denken, hat für ihn persönlich kein dogmatisches Moment; ihm würde der allgemeinere Ausdruck *cum pane* genügen, welcher eben nur ein Zumalbasein beider Objecte besagen würde, aber jene Vorstellung hat für ihn derzeit noch nichts derart Bedenkliches, daß er sich denselben nicht, zur Unterscheidung gegen Zwingli und Rom, aneignen könnte. Deutlich tritt dieser Sachverhalt in den verschiedenen Documenten der Jahre 1527 — 1530 hervor, welche wir auf die gemeinsame Autorschaft der beiden Reformatoren, Luther und Melanchthon, zurückführen müssen. In den Visitationsartikeln schreibt Melanchthon: *juxta verbum Christi esse cum pane verum corpus Christi, cum calice verum sanguinem*. Dagegen lehrt das Visitationsbuch, wohl auf Begehren Luther's ¹⁾, „daß im Brod der wahrhaftige Leib Christi und im Wein das wahre Blut Christi ist“. Die Augustana von 1530 giebt, zumal in ihrer authentischen deutschen Version, offenbar die lutherische Vorstellung von einer realen Verbindung des Leibes und Blutes mit den irdischen Elementen, wodurch letztere nicht bloß Unterpfand, sondern Behälter für die Darreichung der himmlischen Gabe sind. Denn so richtig es ist, daß mit dem Ausdruck „unter Gestalt des Brodes und Weines“ der Gegensatz zur katholischen Kelchentziehung bezeichnet ist, so richtig ist es gewiß, das Positive zu jener Negation eben in jener oben bezeichneten Verbindung von Leib und Blut mit den irdischen Elementen zu sehen. Es erhellt dies namentlich aus einer Vergleichung mit der Variata. Wenn Melanchthon 1530 bekennt, daß unter Gestalt des Brodes und Weines Leib und Blut Christi ausgetheilt werde, und die Variata dafür setzt, daß mit Brod und Wein Leib und Blut dargereicht werde, so wäre diese Aenderung, die anerkannt in unionistischem Sinn geschah, völlig unbegreiflich, wenn Melanchthon mit der ersteren Formel nur die Simultaneität der Darbietung hätte ausdrücken wollen, wie mit der zweiten. Das „Ausgetheiltwerden“ bezeichnete in seinen eigenen Augen eine engere Beziehung des Leibes zum Brode, eine Verbindung der Substanzen, nicht bloß das zeitliche Zugleichdargereichtwerden, eine *praesentia corporis in pane*, nicht bloß in *actu*. Wenn hiefür

¹⁾ Luther's Briefe, de Wette III, 258—262; Seckendorf II, §. 36, addit. 2.

der Ausdruck „unter Gestalt“ nicht ganz adäquat ist, so ist das viel eher als eine Accommodation an den katholischen Standpunkt zu bezeichnen. Sie ist jedoch nur scheinbar. Denn der Sinn des Ausdrucks erhellt aus einer Aeußerung aus dem Jahr 1520: *verum corpus manducari fidei articulus est, quocunque tandem modo sacrosanctum corpus figuram panis induit*. Brod und Wein sollen eben nur im Allgemeinen als das sichtbare Medium, die sinnliche Hülle bezeichnet werden, deren sich der leibhaftig gegenwärtige Erlöser bedient, um uns nahe zu kommen.

Nichtsdestoweniger ist der Art. 10 der *invariata* keineswegs völlig identisch mit der späteren lutherischen Dogmatik. Wenn diese med. 17. sec. lehrt, daß mit dem Brod nur der Leib, mit dem Wein nur das Blut, dargereicht werde¹⁾, ja, daß im Abendmahl nur der Leib und das Blut, nicht der ganze Christus dargeboten werde, so wollte Melanchthon nach dem ersten Entwurf der Apologie ausdrücklich in der *Augustana* das Gegentheil gelehrt haben. XXVII, 285: *Neque nos fingimus mortuum corpus sumi in sacramento aut corpus exsanguie aut sanguinem sine corpore, sed sentimus integrum et vivum Christum adesse in qualibet parte sacramenti*.

Die substantielle Verbindung des Leibes und Blutes Christi mit den sinnlichen Elementen ist also, wie oben bemerkt, lediglich dahin zu verstehen, daß letztere als Behälter für die leibliche Selbstmittheilung bezeichnet werden sollen. In diesem Sinn wollte Melanchthon jederzeit Luther's Lehre verstanden haben, nicht im Sinn einer „Zerreißung von Leib und Blut“²⁾; in diesem Sinn ist also die von Frank, *Theologie der F. C. III*, 16 premirte, mit der *Augustana* gleichzeitige Aeußerung Melanchthon's zu verstehen. C. R. II, 142: *Inest [in confessione] articulus περί δέλπου κυριακοῦ juxta sententiam Lutheri*. In diesem Sinn hatte die „*physica conjunctio*“ für Melanchthon bis 1534 wenig Bedenkliches, weil er sie in Luther's Gesamtanschauung vor materialistischen Mißverständnissen hinlänglich geschützt glaubte. Wir haben allerdings schon aus dem Jahre 1527 bei ihm Spuren von derartigen Bedenken, wenn er an Camerarius C. R. I, 919 schreibt: *διέλεχθην τῷ Λουθήρῳ πολλὰ περί τῆς συνάξεως καὶ περί τῆς παροδόξου ὑπό τινων δογματιζο-*

¹⁾ Schmid, lutherische Dogmatik, 479.

²⁾ Vgl. III, 510; Galle 451, Anm.

μένης συμμίξεως τοῦ ἁγίου καὶ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ. Aber er unterschied doch zwischen den τινές und Luther's eigener Lehre, welche letztere er durch die Ubiquitätshypothese gegen materialistische Anschauungen geschützt glaubte. Es ist unverkennbar die Ubiquitätslehre, auf welche Melanchthon C. R. II, 222 hinweist: corpus Christi potest esse in locis diversis — arcano modo, quo diversa loca personae Christi simul praesentia sunt. Ebendamt aber sieht Melanchthon den Gegensatz gegen alle inclusio localis ausgedrückt, nämlich eben die schlechthin raumfreie Gegenwart. Ibid. p. 224: Quanquam dicimus, quod corpus Christi realiter adsit, tamen non dicit Lutherus, adesse localiter, scilicet in aliqua mole circumscriptive, sed illo modo, quo Christi persona seu totus Christus praesens est omnibus creaturis. Nur aus diesem Gedankenzusammenhang ist eine Aeußerung Melanchthon's an Bucer zu erklären: Nec video, cur vehementer adversari possitis, quominus et praesentiam cum signo admittatis; si vera praesentia cum anima admittitur, facile est cum signo admittere, sicut Deus in propitiatorio non solum aderat in animis sanctorum, sed etiam apud ipsum propitiatorium. Gewiß, ein mit göttlicher Allgegenwart begabter Leib konnte dem Brod ebenso nahe sein als der Seele.

Aber bald glaubte Melanchthon zu erkennen, daß die Ubiquitätsvorstellung und Luther's eigentliche Meinung von der Gegenwart des Leibs im Brod sich gar nicht decken, daß erstere ebenso zu sehr in Spiritualismus hineinführe als letztere in den Materialismus, und diese Erkenntniß war es, was ihn bestimmte, für die leibliche Gegenwart eine andere dogmatische Begründung zu suchen, woraus sich freilich auch eine andere Modalität derselben ergab. In ersterer Hinsicht hat eine von Schmidt S. 315 mitgetheilte handschriftliche Aeußerung Melanchthon's an Thomas Blaurer wenigstens viel innere Wahrscheinlichkeit: „da Luther lehre, Christus sei bei dem Brod, sowie er allenthalben sei, so wäre es schwierig, eine leibliche Gegenwart anzunehmen, denn nur nach seiner Gottheit — eben in der Daseinsform des reinen Geistes — sei er überall“. In der That hatte ja Luther selbst die Ubiquitätsvorstellung dahin ergänzt, daß der an sich allgegenwärtige Leib für uns nur faßbar ist, „wo er sich mit dem Wort anbindet und spricht: Hier sollst du mich finden“, Erlanger Ausgabe 30, 67. Aber so sehr er in seinen Streitschriften bemüht ist, diese nähere Beziehung des Leibs zum Brod gegen materialistische

Fassung zu verwahren, er kam ihr doch nahe genug, wenn er in der Instruction zum casseler Gespräch als die Summe seiner Meinung bezeichnet, daß wahrhaftig und mit Brod und Wein der Leib Christi gegessen wird, also daß Alles, was das Brod wirkt und leidet, der Leib Christi wirke und leide, daß er ausgeheilt, gegessen und mit den Zähnen zerbissen werde. Von dieser Zeit an glaubt Melanchthon Luther's Vorstellung von der einer Impanation nicht mehr unterscheiden zu können. Offen tritt dieser Vorwurf zu Tage in dem Brief an Veit Dietrich, C. R. III, 514: *Dixi datis his rebus Christum vere adesse et efficacem esse. Id profecto satis est nec addidi inclusionem aut conjunctionem talem, qua affigeretur τῷ ἄτῳ τὸ σῶμα* aut ferruminaretur aut misceretur, ut est ferri et ignis in igni ferri. Es ist nur die doppelte verwerfliche Consequenz der Impanation, wenn Melanchthon der Formel in pane vorwirft, daß sie einerseits das Irdische vergöttere, indem sie das Brod als Träger des Leibs anbete, andererseits die Würde des Himmlischen verlege, indem sie das Blut nur im Wein präsent denke und so die Einheit des gottmenschlichen Lebens zerreiße. Nur darf hieraus keineswegs gefolgert werden, Melanchthon habe damit die substantielle Gegenwart des Leibes überhaupt aufgegeben. Wir fanden sie in den loci von 1535, worauf sich jener Brief an Theodor bezieht, so entschieden als je gelehrt. Nur die Modalität jener Gegenwart ist eine andere, nicht mehr das Verhältniß der substantiellen Immanenz der *res in re*, sondern die mystische Simultaneität jener Acte, der Darreichung der Elemente durch den *minister ecclesiae* und der leiblichen Selbstmittheilung seitens des übersinnlich gegenwärtigen Gottmenschen. Begründet ist diese Simultaneität durch den Charakter des Sacraments als eines *pactum*, als einer auf ewig gültiger Zusage ruhenden, kraft derselben stets aufs Neue in Wirksamkeit tretenden Stiftung. Diesen Begriff finden wir ja schon bei Duns Scotus, welcher die Realität der sacramentalen Mittheilung nicht durch eine dem sinnlichen Element immanent gewordene *virtus sacramentalis*, sondern durch die göttliche Willenserklärung verbürgt sieht, welche für Gott selbst eine *dispositio necessitans ad effectum* bildet ¹⁾. Ganz in Anlehnung an diese historische Voraussetzung sagt Melanchthon: *Sacramenta pacta sunt, ut rebus sumtis adsit aliud*. C. R. III, 514. Der Wille des

¹⁾ S. Steiß bei Herzog, Art. Sacrament.

Erlösers, welcher einst die Stiftung des Abendmahls einsetzte, der Wille des Erlösers ist es, welcher in seiner ethischen Gebundenheit an die gegebene Zusage den Inhalt der Stiftung uns immer aufs Neue zu eigen schenkt.

b) Im Zusammenhang mit dieser veränderten Anschauung über die Modalität der leiblichen Gegenwart Christi hat auch die Exegese der Einsetzungsworte eine Aenderung erfahren, und zwar zuerst nachweisbar zwischen 1534 und 1535. Es ist bekannt, daß Melanchthon noch 1530 dem scharfsinnigsten Vertheidiger der symbolischen Exegese, Desolampad, gegenüber mit aller Entschiedenheit die eigentliche Fassung des *hoc est corpus meum* für Gewissenssache erklärte; freilich war ihm schon damals das Abzuweisende nur die Auffassung des Brods als eines *signum absentis corporis* und die festzuhaltende dogmatische These nur die paulinische *κοινωνία σώματος*. Seit 1535 (cf. C. R. II, 824) neigt sich Melanchthon, den griechischen Vätern folgend, zu der Annahme eines Tropus. Die einzig zulässige Metapher scheint ihm aber eben die in dem paulinischen Interpretament enthaltene Gleichsetzung des corpus mit *communicatio corporis* zu sein, und der Sinn der Einsetzungsworte ist: *datis his rebus exhibentur corpus et sanguis Christi*, was ja auch in der wittenberger Concordie ausgesprochen ist. In der melanchthonischen Schule heißt diese Redeweise stehend *praedicatio sacramentalis*, cf. Strigel, loci, III, 188. Hemming, *enchirid.* 331, und der Sinn, der mit diesem Begriff, mit der melanchthonischen Synekdoche verbunden sein soll, ist von letzterem präcis so ausgedrückt, *praedicatio sacramentalis est, cum subjecti natura manet et per illud praedicati veritas, quae est invisibilis, praesens cum subjuncta re adesse creditur*.

II. Wenn wir die zuletzt besprochene Meinungsänderung Melanchthon's hinsichtlich des Verhältnisses von Leib und Blut zu den sinnlichen Elementen als dogmatisch so unbedeutend ansahen, daß wir die Abendmahlslehre der loci von 1535, in welcher die Aenderung unverhüllt zu Tage tritt, als die folgerichtige Ausbildung seiner ursprünglichen Anschauung dargestellt haben, so folgten wir nur dem Willen Melanchthon's selbst, welcher 1535 an Bucer schreibt: *tantum igitur reliqua quaestio est de physica conjunctione panis cum corpore, qua quaestione quid opus est?* C. R. II, 827. Ob es sich so verhält, ob der in Rede stehende Punkt in Wahrheit so untergeordnet ist, das wird sich daran beweisen müssen, daß die

melanchthonische Abendmahlslehre ihren wesentlichen Grundgedanken: substantielle Mittheilung des Leibes und Blutes Christi zur Befestigung in der Lebensgemeinschaft mit ihm, auch nach jener Aenderung hat festhalten können. Wir sind damit an dem zweiten Theil unserer Aufgabe angelangt, an den Schicksalen dieser Theorie im Lauf der dogmengeschichtlichen Bewegung bis zu dem symbolischen Abschluß. 1) Man darf in der That von Schicksalen derselben reden, denn wenn ich recht sehe, so ist unter den Händen der melanchthonischen Schule aus ihr etwas ganz Anderes geworden. Die Abendmahlslehre der Philippisten läßt sich zusammenfassen in dem Satze Peucer's C. R. IX, 1089: *Nec perceptio corporis et sanguinis aliud est, quam perceptio praesentis Christi et beneficiorum omnium, quae pro miseris offert et Christus praesens exhibet et applicat.* Die Selbstmittheilung Christi, wie sie im Abendmahl stattfindet, ist materiell, abgesehen von der rituellen Form, keine andere als außer dem Abendmahl, sie ist eine rein geistige Einigung mit dem Erlöser, und Darreichung des Leibes ist dafür lediglich ein bildlicher Ausdruck. Es fragt sich nur, ob Peucer ein Recht hatte, diese Anschauung als das letzte Wort Melanchthon's selbst hinzustellen, wie er es an der angeführten Stelle thut. Die meisten neueren Bearbeiter unseres Gegenstands sind der Ansicht wie Peucer, nicht nur Galle und Hepp, auch Frank, während Dr. Vanderer ¹⁾ wenigstens zugibt: „Er war vielleicht selbst über das Moment der Leiblichkeit im Abendmahl noch ungewiß (während allerdings der Grundbegriff der persönlichen Gegenwart gewesen).“ Ich gebe nun zu: Melanchthon hat in manchen Schriftstücken von wesentlich unionistischem Charakter, wie z. B. im *responsum Heidelbergense*, auf den ganz allgemein gehaltenen Ausdruck *communicatio corporis Christi* sich zurückgezogen, um ausdrücklich auch für eine solche Anschauung Raum zu lassen, welche den Leib Christi im Abendmahl nicht real gegenwärtig, aber doch den Gläubigen (Communicanten) durch Wirkung Christi selbst mit dem leibhaftigen Erlöser geeinigt denkt; es ist weiter zuzugeben, die christologische Voraussetzung der realen Gegenwart des Leibes im Abendmahl droht ihm unter den Händen zu zerfließen, nichtsdestoweniger ist Melanchthon dem religiösen Grundgedanken seiner ursprünglichen Lehre treu geblieben und hat demnach eine leibliche Selbstmit-

¹⁾ Bei Herzog, Art. Melanchthon, S. 274.

theilung des Gottmenschen im Abendmahl wenigstens als Postulat festgehalten. Die Gründe für diese Ansicht, mit der ich im Wesentlichen Plancé folge, sind folgende.

a) Sämmtliche Kundgebungen, in welchen sich Melanchthon Namens der augsburgischen Confessionsverwandten über das Abendmahl ausspricht, wollen eine reale Darbietung des Leibes und Blutes Christi lehren. In diesem Sinn ist die Variata zu verstehen, denn in diesem Sinn hat sie Melanchthon in der repetitio conf. Aug. von 1551, verstanden: C. R. XXVIII, 418, in usu instituto vere et substantialiter adesse Christum et vere exhiberi corpus et sanguinem Christi, Christum testari, quod sit in eis et faciat eos sibi membra et quod abluerit eos sanguine suo. Deutlich genug ist hier als Bürgschaft für die Realität der Lebensgemeinschaft mit Christo und des in ihr enthaltenen Besitzes der Rechtfertigungsgnade der im Sacrament dargereichte Leib genannt. Gleichlautend ist die Erklärung auf dem regensburger Colloquium von 1541, III, 272. Etwas anders verhält es sich mit der kölnen Reformation. Hier schreibt Bucer: Qui hoc pacto credens in promissionem de hoc pane comedit et de calice bibit, is vere ac salutariter carnem Christi manducat et sanguinem ejus bibit, ipsum totum Deum ac hominem plenius in se percipit cum omni merito ejus ac gratia. Mag aber immerhin in Bucer's Sinn nichts Anderes damit gemeint sein als die manducatio spiritalis Joh. VI, Melanchthon konnte doch die Formel ohne Aenderung seiner Ueberzeugung unterzeichnen, da sie ebenso gut das besagen konnte, was er gleichzeitig unter Luther's Zustimmung in der wittenberger Reformation bekannte V, 588, daß die Niesung des wahren Leibs und Bluts dazu geschehe, daß der Glaube dadurch gestärkt werde, diemeil uns Christus durch diese Ordnung seinen Leib und Blut gebe, daß er uns gewißlich zu Gliedmaßen mache. Aus der Zeit des wiederbeginnenden Abendmahlstreites sodann haben wir eine Erklärung, welche auf unsere Frage ein interessantes Licht wirft. Cons. lat. II, 152: conscientiae satis est, quod in usu datis his rebus detur corpus et sanguis Christi atque ita Christus vere adsit in nobis. Wäre die erste These nur eine bildliche Form für die zweite und diese rein geistig zu verstehen, so wäre nicht klar, wie der einer Erklärung bedürftige bildliche Ausdruck als Begründung des deutlicheren voranstehen könne, vielmehr wird hier offenbar die reale Darreichung des Leibes als eine neue

Vermittlung des Lebens Christi in uns dargestellt. In den Acten des wormser Colloquiums findet sich allerdings die ziemlich dürftige Erklärung: *vere et substantialiter adest filius Dei et testificatur hac externa sumtione, quod vere nos faciat sibi membra et sese et sua omnia nobis communicet*. Dieselbe wird aber weiterhin doch deutlicher dahin erklärt: *Sic autem adest in hoc ministerio substantialiter, ut communicatione sui corporis et sanguinis nos membra faciat sui corporis et testetur se nobis applicare sua beneficia*, und IX, 626 begegnet Melanchthon ausdrücklich dem Mißverständniß, als ob nur von geistlicher Niesung, die auch außer dem Gebrauch des Sacraments geschieht, geredet werde. Ebenso sagt der frankfurter Recess „daß in dieser des Herrn Christi Ordnung seines Abendmahls er lebendig, wahrhaftiglich, wesentlich und gegenwärtig sei, auch mit Brod und Wein, also von ihm geordnet, uns seinen Leib und Blut zu essen und zu trinken gebe, und bezeugt uns hiemit, daß wir seine Gliedmaßen seien, applicirt sich uns selbst und seine Verheißung.“

Gleichlautend damit ist die Ausführung der deutschen loci von 1558 und der lateinischen von 1559; es ist auch gewiß bemerkenswerth, daß gerade die dritte Redaction der loci jene beiden Stellen aus Cyrill und Hilarius aufnimmt, mit welchen Melanchthon schon im Jahr 1530 die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl bewiesen, die spezifische Bedeutung derselben begründet hatte. Gerade an diesen Stellen tritt der Gegensatz zwischen Melanchthon und seiner Schule zu Tage. Wenn Melanchthon mit Cyrill sagt: *Christum non solum per dilectionem in nobis esse, sed etiam naturali participatione*, i. e. *non solum efficacia, sed etiam substantia*, so läßt Strigel Beide das directe Gegentheil sagen: *Λόγος habitat in sua massa et in nobis credentibus*. Ergo copulat nos non tantum ipsi *λόγος*, sed etiam naturae suae assumtae. Wenn Melanchthon mit Hilarius lehrt: *Haec (caro et sanguis) accepta et hausta faciunt, ut nos in Christo et Christus in nobis sit*, so belehrt uns Strigel, daß diese Worte lediglich von der manducatio spiritualis zu verstehen seien. Melanchthon kennt natürlich letztere auch, aber er unterscheidet von ihr XV, 149 die manducatio sacramentalis und will eben auf diese die Worte des Hilarius bezogen wissen. Diese mühsamen Versuche der Schüler, die Worte des Meisters umzudeuten, sind das beste Zeugniß für ihren eigentlichen Sinn. Man bedenke ferner, in welchem Sinn

die angeführten öffentlichen Erklärungen in der concreten historischen Situation von den Mitunterzeichnern verstanden werden mußten, und man wird doch kaum geneigt sein, an ein fortgesetztes System der Accommodation zu glauben, um so mehr, da gerade der dogmatische Gedanke, die Beziehung der leiblichen Gegenwart auf die Aneignung der Rechtfertigungsgrnade, genau derselbe ist, wie in dem Anfang der dreißiger Jahre, in welchem jene spätere Anschauung dem Melanchthon doch nur von Wenigen supponirt wird. Um zu zeigen, wie weit man in der Annahme von Accommodation gehen müßte, sei es erlaubt, noch auf eine Stelle in den exegetischen Werken Melanchthon's hinzuweisen. Annotat. in evangelium Matthaei von 1552 heißt es XIV, 1007: quando sumis corpus et sanguinem Domini, cogita et crede ad te quoque pertinere promissionem gratiae. Dat tibi Dominus corpus et sanguinem, facit te membrum sui corporis, vult igitur et promissiones vere tibi tribuere. Es sind dies Worte einer für einen Pastor zu Wittenberg verfaßten Predigt, und Melanchthon wußte, wie sie, von der wittenberger Kanzel gesprochen, verstanden werden mußten. Ich glaube aber kaum, daß die Accommodationstheologie, welche 1570 dort herrschte, auch schon von Melanchthon betrieben worden ist.

b. Es sind nunmehr noch die für die Relation Peucer's neuerdings geltend gemachten Instanzen zu beachten. Sie reichen meines Erachtens nicht aus, die entgegengesetzten öffentlichen Erklärungen Melanchthon's für eine leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl zu entkräften, aber sie sind geeignet, auf manche Punkte in seiner Lehre ein Licht zu werfen, die erst im Lauf des zweiten Abendmahlsstreits etwas hervortreten. Schon im Obigen ist die von Galle vorgebrachte Observation erledigt, daß in den melanchthonischen Erklärungen zwar von einer Gegenwart Christi, aber nicht von einem gegenwärtigen Leib desselben gesprochen, wird. Es wird ja doch von einer Mittheilung des Leibs und Bluts gesprochen, und zwar in demselben dogmatischen Zusammenhang wie 1532, ja 1521, so daß darunter auch dieselbe reale Mittheilung des Leibes zu verstehen ist. Namentlich aber ist zu beachten: Wer jene allgemeinen Ausdrücke: „Christus ist wahrhaft, wesentlich gegenwärtig“, nur für eine Verhüllung des negativen Satzes hält: „Christus ist nicht leiblich gegenwärtig“, der muß die gleiche Negation consequenterweise schon 1530 z. B. in dem Brief an Desolampad finden, denn auch dort beruft sich Melanchthon ganz allgemein auf die Verheißung Christi, bei uns zu sein bis ans Ende. Weitere positive Beweise ließen sich in der

Exegese Melanchthon's finden. Zwar will es wenig besagen, wenn Sappe darauf aufmerksam macht, daß nach Melanchthon das griechische Wort *σῶμα* die Bedeutung „Person“ habe, daß also der Ausdruck „Leib Christi“ im Sinn von „gottmenschlicher Person“ gefaßt sein müsse. Die beiden beigebrachten Stellen XXI, 618. 624 sollen die Uebersetzung des *σωματικῶς* Koloss. 2, 9 mit personaliter rechtfertigen, wollen aber doch gewiß nicht behaupten, daß *σῶμα* bei Paulus in jedem Zusammenhang Person bedeute. Sonst würde sich die eigenthümliche Consequenz ergeben, daß Christus nach Paulus und Melanchthon nur Persönlichkeit, nicht auch einen Leib habe. — Dagegen kann man ernstlicher vor der Erklärung stehen bleiben, welche Melanchthon manchmal von der paulinischen *κοινωνία τοῦ σώματος Χριστοῦ* giebt. Die öfter, z. B. im Resp. Heidelb., aber auch in der Erklärung des ersten Korintherbriefs, sich findende Umschreibung: *hoc. quo fit consociatio cum corpore Christi*, sagt nur, daß eine Vereinigung mit dem Leib Christi stattfinde, nicht, wie dieselbe geschehe, sie läßt auch der entschieden reformirten Auffassung eines Pezel Raum: *adest Christus in ministerio ut λόγος deitate sua, ut homo per spiritum suum communicans se nobis carne sua et nos massae suae inserens atque uniens. Fiunt enim credentes membra Christi*. Aber daß Melanchthon selbst jene Worte nicht so verstanden hat, erhellt u. A. aus einer beiläufigen Bemerkung zu 1 Korinth. 11: *Alii interpretantur frangitur pro laceratur. Id non reprehendo, sed simplicius videtur fractionem intelligendam esse distributionem*. Das könnte von Pezel z. B. nur sehr uneigentlich gesagt werden, während es die alterthümliche Formel für die leibliche Selbstmittheilung Christi war. Wohl aber ist jene Exegese geeignet zur Aufhellung eines dogmatisch wichtigen Punktes. Es ist dies die Frage über Melanchthon's Stellung zur lutherischen *manducatio oralis*. Merkwürdig ist, daß sich hierüber positive Erklärungen nicht finden. Am entschiedensten spricht sich Melanchthon in den Wormser Acten aus: *Nequaquam dicendum est descendere corpus Christi in ventrem aut dentibus atteri, und im Respons. Heidelberg.: consociatio fit in usu et quidem non sine cogitatione, ut cum mures panem rodunt*. Diese Sätze bekämpfen allerdings nur eine Caricatur der lutherischen Ansicht, aber doch so, daß sie auch den wesentlichen Gedanken derselben ablehnen. Andererseits will Melanchthon die sacramentliche Mittheilung von der durch den Geist im Glauben gewirkten *manducatio spiritualis* unterschieden wissen.

Was soll denn nun das Specifische der Ersteren sein? Gerade die wormser Erklärungen scheinen diese Frage angeregt zu haben. Das beweist ein anonymes Zusatz zu den Acten. Hier wird, mit offener Zustimmung, als Ansicht der Scholastiker angeführt: *Christus tecum esse voluit ad tempus, quando aut quamdiu necesse fuit, exhibuit tibi ad tempus corporalem praesentiam, ut per illam spiritualem excitaret. Quamdiu sensus corporaliter afficitur, praesentia corporis non aufertur, Christus de ore ad cor transit.* Wenn namentlich der Schlußsatz dieser Glosse sich als nicht melanchthonisch verräth, so ist doch daraus zu entnehmen, wie lebhaft damals das Bedürfniß gefühlt wurde, über die Modalität der leiblichen Selbstmittheilung etwas mehr als bloße Negationen nach beiden Seiten zu erhalten. Und vielleicht sind melanchthonische Gedankenelemente doch in jenem Zusatz vorhanden.

Es war dem Melanchthon, nachdem die *praesentia corporis cum pane* aufgegeben war, die *praesentia cum anima* geblieben. Erinnern wir uns nun der prononcirt realistischen Psychologie Melanchthon's, welche die Seele, wenigstens als sensitive, sogar materiell, auch das λογιστικόν wenigstens als ein Element des räumlichen Seins mit einem bestimmten Sitz im Gehirne vorstellt; erinnern wir uns ferner, wie in dieser Anthropologie als das eigentliche Substrat auch der geistigen Vorgänge der Leib erscheint: so brauchen wir gar nicht zu behaupten, Melanchthon habe seine Abendmahlislehre nach seinen fragmentarischen psychologischen Vorstellungen construirt, und doch wird der Gedanke in Melanchthon's Vorstellungskreis nichts Fremdartiges haben, daß das Specifische des Abendmahls, die höchste Stufe des religiösen Lebens eben der übersinnliche Contact unseres Seelenwesens mit dem verkörperten und doch leibhaftigen, leiblich sich uns nahenden Erlöser sei, eine substantielle Berührung des Uebersinnlichen in uns mit dem in der übersinnlichen Welt, doch in leiblicher Daseinsform waltenden Gottmenschen, welche noch hinausgeht über das bloße Gefühl von Geisteswirkungen, die man aber freilich ebenso gut als ein Sichmittheilen des Herrn in seinem Leibe und Blute wie andererseits als den Act beschreiben kann, in welchem wir mit dem Leiblichen in Christo in unmittelbare Gemeinschaft treten. Hieraus ergibt sich aber freilich, daß an eine *manducatio indignorum* bei Melanchthon nicht gedacht werden kann, obwohl er gerade über diesen Punkt nach seinen eigenen Äußerungen geflissentlich geschwiegen hat. So ist in der Erklärung von 1 Kor. 11 geflissentlich nur von der Entweihung

der Feier die Rede, während das Object des unwürdigen Genusses nicht genannt wird. *Gradus contumeliae sunt, cum profani accipiunt propter consuetudinem sine poenitentia et sine fide. Sed majores contumeliae sunt, cum fingitur esse sacrificium, quod mereatur aliis. Item cum confertur in quaestum et mutatur in idolum.* Das einzig Deutliche in dieser Erklärung, der letzte Satz, kann sich sogar unmöglich auf den Wein, sondern nur auf das Brod beziehen. Wenn sich Melanchthon trotz dieser ablehnenden Stellung zur Frage nach der *manducatio indignorum* auch später auf die wittenberger Concordie berufen hat, so kann man zur Rechtfertigung dieses Verfahrens darauf hinweisen, daß, wie Torner S. 326 bemerkt, auch in diesem Schriftstück die Formel *indignos sumere ad iudicium* nicht unmittelbar den Wein Christi zum Object nimmt, so daß sie zur Noth auch nur auf die Elemente bezogen werden kann. Man kann aber auch daran erinnern, daß man in den der wittenberger Concordie voranehenden Verhandlungen über den Begriff der *indigni* zu keinem Resultat kam und daher bei der Abfassung der Concordie mit dem allgemeinen Ausdruck der lutherischen Stelle sich begnügte. So viel scheint uns aber festzustellen: Melanchthon hat auch in seiner späteren Zeit für das Abendmahl einen Act selbstlicher Selbstmittheilung Christi gehalten. Wir haben diese Annahme noch gegen die aus seiner Christologie entnommenen Bedenken zu rechtfertigen. Und hier ist zu beachten, daß die Christologie doch nicht in der Lehre von der verbalen Idiomencommunication und in der Polemik gegen die rechristinirte Ubiquitätslehre aufging. Der schon bei ihm unzulänglich vorhandene nestorianische Zug findet doch noch ein doppeltes Gegenwicht. Es reagirt das unmittelbare religiöse Interesse an der concreten Einheit des Gottmenschen namentlich gegenüber der Lehre des Eutychius. *Faterendum est, quod hoc venerit, non tantum ut haec massam assumeret, sed propter nos, ut haec persona esset salvatrix. Efficax est in hac assumpta natura, est autem et sua efficacia assumptae naturae, quae antecedit omnibus creaturis, depellit diabolos, protegit ecclesiam.* Zu Act. 1. 17. Der christologische Grundgedanke der Reformation, der auch in Calvin's Abendmahlstheorie nach Ausdruck ringt, das Streben, als das Subject der Seligjuna, als das verkörperte Haupt der Kirche den einheitlichen Gottmenschen zu ertönen, macht sich auch bei Melanchthon geltend. Dem entspricht dann zweifels in der Lehre von der *unio personalis* eine Bestimmung von großer Wichtigkeit. Melanchthon bezeichnet die reale Idiomencommunication als *causa salutis*, aber er selbst lehrt

doch eine charismatische Begabung des Menschlichen in Christo, wodurch dasselbe über die Sphäre der Relativität der creatürlichen Beschränktheit erhoben wird. Es wohnt in ihm plenitudo divinitatis, quoad dona seu proprietates, i. e. vitam, omnipotentiam, infinitam sapientiam et justiciam in angelis et hominibus, sunt particularia dona, XV, 1216; XXIV, 207. Also das Wesen der unio personalis besteht nicht darin, daß der Logos sich an einen übrigens in völliger Beschränktheit verharrenden Menschen unauflöslich gekettet hätte, sondern darin, daß der Logos in dem Menschlichen, mit dem er sich zu unauflöslicher Bewußtseins- und Willenseinheit zusammengeschlossen, sich ein adäquates Organ seines Erlöserwirkens geschaffen hat, in welchem er ganz ist, der Wirkung nach. Gerade diesen Gedanken, daß das Göttliche in Christo ganz ist, nicht als abstracte Eigenschaft, aber der Wirkung nach, in voller Selbstmittheilung, in ungebrochenem Abglanz, eine Anschauung, wie wir sie bei J. Andrea wiederfinden (Dornér, Christologie, II, 685), sie hat Pezel geflüchtig zerstört, wenn er in seinen Argumenta et objectiones I, 210 jene melanchthonischen Worte ins gerade Gegentheil umbiegt: Omnis plenitudo non tantum proprietates significat, sed etiam essentiam ipsam divinam. Non in abstracto loquitur, sed utitur voce concreti, non igitur describit, qualis sit natura humana Christi secundum sese, sed docet de persona. Dürfen wir aber jene bis zur vollen Selbstmittheilung des Göttlichen vorschreitende charismatische Begabung des Menschlichen in Christo als Lehre Melanchthon's annehmen, so kann nun auch die Möglichkeit einer leiblichen Gegenwart Christi nicht mehr als durch seine spätere Christologie ausgeschlossen bezeichnet werden. Wir werden zwar die Erklärung Melanchthon's an Osiander Cons. lat. II, 156 ganz wohl begreiflich finden: Secundum carnis formam non est putandus ubique diffusus; cavendum est enim, ne ita divinitatem extruamus hominis Christi, ut veritatem corporis auferamus. Diese veritas corporis schien dem Melanchthon durch die Ubiquitätslehre hauptsächlich deswegen gefährdet, weil sie denselben als eine von der Persönlichkeit eigentlich losgelöste, dagegen mit der abstracten Eigenschaft der Allgegenwart begabte Sache betrachte, nicht als ein vom persönlichen Willen des Gottmenschen durchwaltetes, aber auch zusammengefaßtes Organ, sondern naturalistisch als eine in das physische Universum zerfllossene Substanz, die da sei an allen Orten, in Stein und Holz, IX, 470, vergl. Zul. Müller, dogmat. Abhandlungen, S. 463. Aber auch der andere Satz des Osianders für Osiander muß ganz zu seinem

Rechte kommen: *Christum corporali locatione in aliquo loco esse, ubicunque vult.* Die Multipräsens des Leibes Christi ist möglich, wenn sie als Multivolipräsens gedacht wird, d. h. wenn beachtet wird, daß der Leib als vollkommenes Organ der Person schlechthin zu ihren Diensten steht. Denn „es geschieht diese Wirkung durch die Person, die menschliche Natur angenommen hat und wirkt nun darin“, IX, 472, vergl. XV, 1109: *adest Christus suo sacramento, quia liberrime vult.* Gerade die öfters wiederkehrende Wendung: *Christus adest ut agens liberum* (vgl. *Defensio justa et moderata Melanchthonis*, Hannover 1601), ist ein bedeutsames Argument für die Annahme einer Multivolipräsens in Melanchthon's Dogmatik. Denn wenn sie sonst Melanchthon geradezu für das wunderbare Wirken Gottes braucht, so ist wohl auch in der Abendmahlslehre der Sinn nicht der selbstverständliche Gedanke, daß das Göttliche in Christo allgegenwärtig ist, sondern daß es der Wille ist, welcher die Schranken des Raums auch zu leiblicher Selbstmittheilung zu überwinden vermag. — Daß wir jedenfalls kein Recht haben, die melanchthonische Christologie unbesehen mit der deutsch-reformirten zusammenzuwerfen, geht aus der nachweisbaren Thatsache hervor, daß gerade über die Gegenwart Christi im Abendmahl Aeußerungen Melanchthon's in einer Gestalt auf uns gekommen sind, welche den Gedanken einer Fälschung theils in reformirtem, theils in lutherischem Interesse dringend nahe legt. So sagt Melanchthon VIII, 667: *Filium Dei semper in ecclesia efficacem esse, colligere ecclesiam, adesse in ministerio [secundum divinam naturam], sicut Paulus inquit: καὶ αὐτὸν ἔδωκε κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τὴν ἐκκλησίαν.* Die Klammer ist als späterer Zusatz von Bindseil bezeichnet; diese Worte verrathen sich auch innerlich als ein solcher, da Melanchthon ausdrücklich darauf besteht, Christum nach beiden Naturen als wirksames Haupt der Gemeinde zu denken. Interpolation im Sinn des ubiquitistischen Lutherthums liegt in folgendem anscheinend unentwirrbarem Satzconglomerat vor, IX, 1087: *Deitas neque corpus habet neque sanguinem et est conjunctissima humanitati Christi [et est ubique humanitas Christi] et est conjunctissima divinitati et sunt deitas et humanitas in Christo inseparabiles. Ergo Christi corpus et sanguis in sacramento ejusque actione sunt.* Lassen wir die in Klammern gesetzten Worte, welche den Parallelismus der Rede stören, weg und setzen mit Fabricius *haec* statt des *est* in den Text, so haben wir eine werthvolle Aeußerung Melanchthon's über den in Frage stehenden Punkt, welche durchaus nichts Verdächtiges hat.

2. Diese eigenthümlichen Schicksale der melanchthonischen Schriftstücke sind aber nur ein Abbild des Schicksals, das seiner Theologie, speciell seiner Christologie, seiner Abendmahlslehre, unter den Händen der Epigonen widerfuhr.

Das „Forschen über das Geheimniß der Vereinigung der Naturen in Christo“, das Melanchthon bis zu seinem Ende vor confessioneller Einseitigkeit bewahrt, aber freilich ihn auch verhindert hatte, bis ins Detail abgerundete Formeln, feste Begriffe zu geben, diese wissenschaftlich besonnene Stellung zu den confessionellen Streitfragen paßte wenig zu dem Geist des neu sich erhebenden Dogmatismus, der den religiösen Gedanken nur zu haben meinte, wenn er ihn in möglichst massiven Vorstellungen oder subtilen Distinctionen gebunden hatte, zu dem Geiste einer begehrliehen Orthodoxie, die gerade darüber am meisten wissen wollte, sei es auch nur in Worten, Festes und Genaues wissen wollte, worüber am wenigsten zu wissen war. Derselbe hastige Eifer für dogmatischen Abschluß, welcher in der Christologie der F. C. ein allzu rasches Unionswerk, einen bloßen Compromiß innerlich disparater Anschauungen geschaffen, aber auch, reformirterseits, mit dem scharf sondernden „entweder — oder“ der Reflexion so manchen werthvollen, aber der langsamen Entwicklung bedürftigen Gedanken der reformatorischen Theologie vorschnell zerstört hat, er hat in der Abendmahlslehre die Angehörigen der melanchthonischen Schule, die sich innerlich nahe genug standen, auseinander, in die feindlichen Lager der Confessionen geführt, wo sie kein Verständniß, nur noch Verfeinerung für einander hatten. Es sei gestattet, dies an wenigen Beispielen aufzuzeigen ¹⁾.

Am meisten finde ich den religiösen Grundgedanken der melanchthonischen Abendmahlsstheorie bei Chemnitz bewahrt. Cf. *Fundamenta sanae doctrinae de vera et substantiali praesentia corporis Christi*, Jenae 1570. „Alles unser Heil ruht in der Lebensgemeinschaft mit Christo. Dazu gehört, daß wir ihn ganz als Gott und Mensch ergreifen. Aber von Sünde und Schwachheit belastet, vermögen wir uns nicht zu ihm zu erheben; so kommt er zu uns, um uns in der Natur zu ergreifen, in welcher er unser Bruder ist. Die

¹⁾ Eine Abweichung der Philippisten von Melanchthon hinsichtlich der Abendmahlslehre, einen Uebergang derselben zur calvinischen Lehre behauptet auch Planck V, 2. 610. Er schreibt denselben aber — meines Erachtens mit Unrecht — allen in die Katastrophe von 1573 verwickelten Wittenbergern zu. Nachgewiesen hat Planck den Calvinismus nur bei Peucer, während er selbst in den früheren Rundgebungen der wittenberger Theologen, z. B. S. 500. 590, den Unterschied des Melanchthonischen vom Calvinistischen nicht leugnet.

äußere Feier des Abendmahls eben ist ein sicheres Zeichen, daß er hier in Fleisch und Blut sich uns nahen will, ut hoc nexu assumtae et nobis rursus communicatae naturae humanae subvehat nos ad conjunctionem cum ipsa divinitate. Insbesondere aber wollte der Herr dem geängsteten Sünder ein Unterpfand dafür geben, daß er Christi und darum auch aller seiner Heilswohlthaten theilhaftig sei, und er giebt uns ein solches nicht nur in vergänglichen Zeichen, sondern in eben dem Leib und Blut, die einst für die Sünde dahingegeben sind. Aber diese principiellen Gedanken erhalten nun eine specifisch lutherische Gestaltung durch die Aufnahme der manducatio oralis, der Uebergang in die Scholastik aber zeigt sich in der christologischen Begründung der Multipräsenz. Es ist entschieden eine Reminiscenz an den melanchthonischen Begriff der plenitudo donorum, wenn Chemnitz schreibt: praeter et ultra essentialia proprietates humana natura ex hypostatica cum divinitate unione immensas accepit praerogativas, quae condicionem nostrae naturae infinitis modis excedunt. Aber während Melanchthon das Verhältniß des empirisch Menschlichen zu der verklärten Menschheit Christi unbestimmt gelassen, hat Chemnitz mechanisch beide auf einander geklebt. Ebenso scholastisch ist es, wenn er anderwärts es als möglich denkt, daß die Proprietäten der Creatur, die ja doch nur accidentiell seien, durch die göttliche Allmacht von der substantia könnten losgetrennt werden.

Am meisten buchstäbliche Treue in der Bewahrung melanchthonischer Tradition zeigt Hemming. Er hält die symbolische Exegese im Sinn Melanchthon's fest, ebenso die ihm eigenthümliche Stellung des Abendmahls zur Rechtfertigung. Enchir. 329: in sacramento cum pane et vino vere et realiter exhibetur et recipitur corpus Christi, ut sit confirmatio novi testamenti, obsignatio foederis per ipsum verum corpus et sanguinem Christi. Eigenthümlich ist ihm eine durchgeführtere Parallele des Außern und des Innern im Sacrament, aus welcher das Bestreben hervorgeht, dem Leiblichen an Christo im Abendmahl seine eigenthümliche Bedeutung zu sichern. Wie mit dem äußern Wort im Sacrament das innere, unsere Seelen berührende Wort, der Logos, zusammen wirkt, so entspricht dem äußern Element Leib und Blut Christi, die auf unsagbare, aber wahrhaftige Weise im Abendmahl gegenwärtig sind, um den innern Menschen zu nähren zum ewigen Leben. Daß es sich hierbei nicht bloß um ein Präsentwerden des Leibes in der gottgewirkten gläubigen Betrachtung handelt, sondern um das Mysterium einer realen Gegenwart des Leibes, geht aus folgender Stelle hervor, in welcher

dieselbe als praktisches Motiv zur Erweckung der Andacht verwendet wird: *cum accedis certo statuens juxta promissionem Christi adesse verum corpus et verum sanguinem Domini, de peccato tuo cogita*. Aber eine Lösung der metaphysisch-christologischen Schwierigkeiten, welche für Melancthon unleugbar übrig geblieben waren, eine Weiterbildung der Lehre finden wir bei Hemming nicht.

Die eigentlichen Philippisten suchen vor Allem in der Christologie Melancthon's einen Damm gegen die Ueberfluthung durch das ubiquitistische Lutherthum. Sie verfechten damit gerade das Interesse, das den Meister selbst in seinen letzten Lebensjahren am meisten beschäftigt hatte. Aber indem sie auf diese Antithese sich beschränken, auch in der Christologie nur die dem Lutherthum entgegengesetzten Momente betonen, ist ihnen nicht nur die Christologie ¹⁾, sondern auch die principielle Anschauung vom Abendmahl eine andere geworden. Ist an eine reale Gegenwart des Leibs im Abendmahl nicht zu denken, so kann die „Darreichung seines Leibs und Bluts“ nicht ein spezifisches Unterpfand für die Selbstmittheilung Christi im Geist oder für die in der Lebensgemeinschaft mit Christo präsente Rechtfertigungsgrnade sein; sie ist, wie oben bemerkt, nur ein metonymischer Ausdruck für die persönliche Selbstmittheilung in rein geistigem Sinn. Hierbei wird in verschiedener Weise versucht, die Identität zwischen Bild und Sache herzustellen. *Communio corporis Christi* soll jene geistige Wirkung Christi einmal heißen, sofern sie ist eine *incorporatio in Christum*, *qua ipse in nobis et nos in ipso sumus et vivimus, membra Christi sumus*. So Bezel, *Tractat. de sacrosancta coena Domini*, 1589. Ebenso *Exegesis perspic.* p. 26: *te fide inseri meo corpori, effici mihi membrum*. Freilich stellt sich analog wie bei Augustin, dessen Gedankenrichtung die Schule viel mehr folgt als Melancthon, heraus, daß bei dieser Auffassung der Begriff des Leibes seine Bedeutung ändern muß. Er kann nur noch das *corpus mysticum* bezeichnen. Denn wenn wir Glieder an Christo werden, so ist der Leib, dem wir eingefügt werden, eben die Gemeinde, obwohl Bezel beide, den realen und den mystischen Leib, neben einander stellt: *vera est utraque unio atque conjunctio, nimirum cum corpore Christi vero et mystico*. Es ist also klar, daß der Begriff der *incorporatio* nicht hinreicht, eine

¹⁾ Entschieden reformirt ist es z. B., wenn die *Exeg. persp.* 67 die Nothwendigkeit einer wahren Menschennatur auch in Christo daraus begründet, *ut sine dubitatione statuere possimus, carnem nostram collocatam esse ad dextram Dei*.

Abendmahlslehre zu construiren. So tritt neben denselben die Anschauung der Nahrung mit Fleisch und Blut Christi. cf. Pez. 253. Wie schon bemerkt, ist dieser Gedanke von Melanchthon selbst nie für die Abendmahlslehre verwendet, noch weniger die hieraus gefolgerte eigenthümliche Stufenfolge der Sacramente, die Peucer C. R. IX, 1081 dem Melanchthon unterschiebt, die aber nachweislich von Calvin herrührt: *In baptismo est filius Dei ut ad regenerationis inchoationem, in coena Domini ut ad renati confirmationem et nutritionem, in qua testatur se assidue in nobis ut in veris membris efficacem esse.* Sobald nun aber eine nähere Ausführung dieses Gedankens versucht wird, zeigt sich der dualistische, das Menschliche vom Göttlichen trennende Gedankenzug, der die Christologie der Schule bestimmt, in nachtheiliger Weise. Während bei Calvin, auch wo er unter *caro vivifica* nur das Ethisch-Menschliche in Christo versteht, ohne daß dem Physischen, Leiblichen in Christo noch eine Heilsbedeutung zukäme, doch eben das Menschliche, Concret-Persönliche in Christo die ewig unentbehrliche Vermittlung zur Ueberleitung seines göttlichen Lebens in uns ist, so finden wir dies von den Philippisten nicht festgehalten. Wohl sagt Bezel: *non aliter caro Domini est cibus, quam quatenus est caro verbi vivificantis*, ebenso Exeges. 20. 26, aber es wird in keiner Weise klar, wiefern sich der Logos zur Mittheilung seines Lebens der *caro* bediente, als eben sofern hinzugesetzt wird: *quatenus pro mundi vita data est caro, sanguine ejus redemta ecclesia.* So bezeichnet denn das Essen Christi nur die Aneignung seiner Todesfrucht, nicht die persönliche Vereinigung mit dem menschlich und eben dadurch wahrhaft concret sich mittheilenden Erlöser. Exeg. 77: *in nobis Christus est efficax abluens nos sanguine suo et uniens nos cum corpore reali et vivifica unione.* Nichtsdestoweniger, das ist anzuerkennen, ringt die melanchthonische Schule, für die ethisch religiöse Bedeutung des Abendmahls festzuhalten, was nur immer bei einer Anschauungsweise möglich ist, welche Menschliches an Christo eben nur als empirisch Menschliches kennen will. Es mag als eine dogmatisch beschränkte Anschauung des Abendmahls erscheinen, aber es ist eine ethisch ernste Auffassung desselben, wenn Bezel sagt: *Tantum fide corpus Christi percipitur et fide quidem non historica, sed vera, viva, salvifica, quae est fiducia amplectens Christum et communionem corporis et omnium beneficiorum ejus.*

Theologie und Naturwissenschaft.

Eine Studie zur Verständigung

von

Rudolf Schmid,

Stadtpfarrer in Friedrichshafen.

Die Acten über die Fragen, welche das Grenzgebiet der Theologie und der Naturwissenschaft berühren, werden so lange nicht geschlossen sein, als es überhaupt in Schrift und Natur noch zu forschen gibt. Je rühriger die Thätigkeit der Forscher auf dem einen oder anderen Gebiet ist, je bedeutender ihre Entdeckungen, je weiter ihre Gesichtskreise werden, desto höher steigert sich auch das Interesse an jenen den beiden Wissenschaften gemeinsamen Fragen. Da wir nun eben gegenwärtig einerseits in Jahrzehnten lebhafter und erfolgreicher Forschungen auf dem Gebiete exacter Naturwissenschaft leben, andererseits auch die Theologie den apologetischen Theil ihres Gebiets eifrigst und dabei nicht immer mit den geschicktesten Händen bebauen sehen, so mag ein Versuch seine Rechtfertigung finden, der sich die Aufgabe stellt, von der Peripherie der beiderseitigen Berührungslinien auf die beiderseitigen Principien zurückzublicken und von ihnen aus theils die eine oder andere der bisherigen Behandlungen jener Grenzgebiete kritisch zu beleuchten, theils den richtigen Weg zu finden für eine fortschreitende Annäherung an die Lösung der einzelnen Fragen. Wenn sich der Verfasser auch bewußt ist, nicht viel Neues bieten zu können, so hofft er doch durch klarere Auseinandersetzung dessen, was in den bisherigen harmonistischen Versuchen berechtigt und was nicht berechtigt ist, und durch consequentere Verfolgung der so gefundenen Wege einen kleinen Beitrag zur Verständigung zwischen Theologie und Naturwissenschaft zu geben.

I. Grenzbestimmungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft.

Diese Verständigung ist nun freilich der Natur der Sache nach zunächst negativer Art und muß, wenn beide Wissenschaften gedeihen

sollen, zuallererst in dem gegenseitigen Uebereinkommen bestehen, daß jede derselben ihre eigenen Wege gehen, sich jedes Uebergriffs auf das Gebiet der anderen enthalten, ebenso aber auch sich jedes Uebergriffs der anderen Wissenschaft auf ihr eigenes Gebiet erwehren wolle. Demgemäß wird also die Theologie durchweg aus ihren eigenen Principien heraus sich entwickeln, nicht etwa aus solchen heraus, welche ihr fremd sind, mögen diese auch an und für sich noch so richtig sein und mag sie auch sonst noch so viel Veranlassung haben, dieselben in secundärer Weise zu benützen oder zu beleuchten. Sie wird Sätze, deren Prüfung der Naturforschung allein zukommt, weder in eigener Machtvollkommenheit in ihrem eigenen System aufstellen, noch der Naturwissenschaft zur Annahme aufdrängen. Ebenso wenig aber wird sie sich von letzterer bestimmen lassen, Sätze aufzunehmen, welche wesentlichen theologischen Principien widersprechen, oder Sätze preiszugeben, welche sich ihr mit wirklicher innerlicher Nothwendigkeit ergeben. Genau dieselben Principien wird andererseits auch die Naturwissenschaft für sich vindiciren.

Zur Vermeidung einer falschen, abstract consequenten Anwendung dieser Sätze sei freilich schon hier bemerkt, daß es naturwissenschaftliche Thatfachen gibt, die, obwohl zunächst keine theologischen Wahrheiten, doch für die Theologie von Bedeutung sind; solche Thatfachen möge sich die Theologie immerhin von der Naturwissenschaft nennen und bestätigen lassen, wenn auch mit der für alles Erkennen nöthigen Vorsicht des Prüfens. Umgekehrt wird auch die Naturwissenschaft zumal da, wo sie die Resultate ihrer exacten Forschungen zusammenfaßt, systematisirt, unter allgemeine Gesichtspunkte bringt, frei gestehen dürfen, daß sie gerade für die höchsten Aus Gesichtspunkte, auf die sie ihre Zünger führt, das belebende und erwärmende Sonnenlicht von solchen Ideen empfängt, die ihren Ursprung von den Erkenntnißquellen der Theologie herleiten.

Das Recht nun zu jener vorläufigen Grenzberichtigung, der Grundlage aller weiteren positiven Verständigung, beruht auf der allem wissenschaftlichen Erkennen gemeinsamen Voraussetzung, daß beide Wissenschaften formell wie alles Erkennen dieselben, materiell jede ihre eigenen Principien der Erkenntniß haben. So diametral hiemit die Wege beider auseinander zu laufen scheinen, so wird uns doch die Einheit beider schon hier, gleich bei dem Ausgangspunkte der Verständigung, durch die Gewißheit gemahrt, daß, wie die Gegenstände beider Wissenschaften Einen Urheber haben, so auch die Wis-

fenschaften selbst mit keiner Dissonanz schließen können. Die heilige Schrift selbst ist es, welche diese Einheit der göttlichen Offenbarung in Schrift und Natur, wie sie von Einem Urheber ausgeht und das Eine Ziel der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes verfolgt, in großartiger Erhabenheit ausspricht, z. B. im 19. Psalm. Offenbarungsgläubige Naturforscher haben diese Gewißheit schließlicher Harmonie je und je populär und darum doch nicht unwissenschaftlich so ausgedrückt: Natur und heilige Schrift sind zwei Bücher, die Gott geschrieben hat und uns Menschen zum Lesen vorlegt. Als Werke des Einen vollkommensten Urhebers können sie einander nicht widersprechen. Wo sie einander zu widersprechen scheinen, da liegt die Ursache des vermeintlichen Widerspruchs darin, daß der Mensch entweder in dem einen oder anderen oder in beiden Büchern noch unrichtig liest. Unsere Aufgabe ist daher, in dem einen wie in dem anderen Buche immer vollkommener lesen zu lernen, und je mehr uns dies gelingt, desto mehr werden die Widersprüche schwinden. Vergl. die anziehende populäre Schrift des verstorbenen schottischen Naturforschers Hugh Miller: *The Testimony of the Rocks*, Edinburgh, Th. Constable & Comp., Jahrbücher 1860 (V, 4).

Wir stehen mit jenem oben aufgestellten ersten, zunächst nur abwehrenden und die Grenzen regulirenden Grundsatz, daß jede der beiden Wissenschaften ihre eigenen Wege gehen soll, erst auf der untersten, formellsten Basis der Verständigung; allein eben weil es sich hier um die untersten Grundlagen handelt, so ist gerade dies der Ort, wo wir eine ganze Reihe von Grenzüberschreitungen abzuweisen haben, die, statt irgend das naturwissenschaftliche Erkennen oder das religiöse Leben und theologische Denken zu fördern, nur dazu dienen, die eine Wissenschaft bei der anderen in Mißcredit zu bringen. Und zwar haben wir hier nicht sowohl die verhältnißmäßig wenigen, wenn auch sehr augenfälligen Ueberschreitungen vergangener Jahrhunderte im Auge, obwohl auch diese noch z. B. in dem unerquicklichen Knaak-Risko'sche Streit oder in Reils Reduction aller paläontologischen Erfunde auf eine der Erschaffung des Menschen erst nachfolgende Zeit noch bis in die Gegenwart hereinspielen, als vielmehr neuere Uebergriffe, welche sich apologetische wie naturwissenschaftliche Werke der Gegenwart erlauben. Wenn es sich dabei herausstellen wird, daß die Zahl der theologischen Uebergriffe, die wir zurückzuweisen haben, größer ist als die der naturwissenschaftlichen, so liegt das in der Natur der Sache. Denn wenn die Naturwis-

fenschaft in eine Richtung geräth, die zu Uebergriffen auf das theologische Gebiet führt, so hat dieselbe an der Theologie mehr nur das Interesse principieller Verneinung. Die Verneinung der Principien aber bietet keine Abwechslung dar. Wenn dagegen die Theologie sich eine Absehwefung auf das Gebiet der Naturwissenschaften erlaubt, so betritt sie den phantasiereichen Boden der Hypothesen, und dieser bietet der mannigfaltigsten Abwechslung einen endlosen Spielraum. Würde es nun auch unseren Wünschen mehr entsprechen, gerade auf unserem Gebiet, dem der Theologie, nur glückliche und richtige Griffe seiner Bearbeiter verzeichnen zu dürfen, so wollen wir uns damit trösten, daß auch der Nachweis theologischer Fehltritte, falls uns ein solcher gelingt, nur ein Dienst ist, den wir der Theologie erweisen: trägt er doch dazu bei, den Boden der Verständigung zu reinigen, den Weg für weitere Arbeit zu ebnen und den Credit des theologischen Denkens, wo er erschüttert war, wieder zu befestigen.

Mit der bisherigen Erörterung und zumal mit dem unabwieslichen Postulate einer schließlichen Harmonie beider Wissenschaften haben wir nun auch schon einen Kanon gefunden, nach dem wir das zu beurtheilen haben, was wir einen Uebergriff der einen Wissenschaft in das Gebiet der anderen genannt haben. Wir müssen nemlich im voraus annehmen, daß die eine Wissenschaft da, wo sie sich einen wirklichen Uebergriff in das Gebiet der anderen erlaubt, eben damit, daß ihre Behauptung als ein Uebergriff zurückgewiesen werden muß, einen Satz ausspricht, der nicht bloß auf dem Gebiet der anderen, sondern auch auf ihrem eigenen Gebiet falsch oder zum mindesten noch unerwiesen ist. Denn keine Wissenschaft kann einen Satz aufstellen, der für die eine falsch, für die andere aber richtig wäre. Der Satz z. B., die Erschaffung der Welt vom Anfang aller Dinge an bis zur Schöpfung des Menschen sei in sechsmal vierundzwanzig Stunden geschehen, oder die Erde sei das unbewegliche räumliche Centrum des Weltalls, um welches sich alle Weltkörper drehen, oder die Welt sei ewig, kann nicht theologisch wahr und naturwissenschaftlich falsch sein oder umgekehrt, sondern er ist einfach entweder wahr oder falsch, und es fragt sich nur, welcher der beiden Wissenschaften eine Cognition über seine Wahrheit zusteht, oder, falls beide etwas darüber zu sagen haben, nach welcher Seite die eine, nach welcher die andere Wissenschaft darüber zu erkennen hat.

Beginnen wir nun unsere kritische Musterung an der Hand der oben S. 281 aufgestellten zwei Normen.

A. Die erste lautet; Die Theologie wird Sätze, deren Prüfung der Naturwissenschaft allein zukommt, weder in eigener Machtvollkommenheit in ihrem eigenen System aufstellen noch der Naturwissenschaft zur Annahme aufdrängen.

Die Schöpfungsfrage, die Frage nach dem gegenseitigen Verhältniß von Genesis und Geologie ist es vor Allem, deren Lösung sich dieser Norm zu unterwerfen hat, und bei deren Erörterung von Theologen vielfach gegen diese Norm gefehlt worden ist und heute noch gefehlt wird.

Die Theologen nehmen zu dieser Frage eine verschiedene Stellung ein, je nach dem exegetischen und je nach dem biblisch-theologischen Standpunkt, auf dem sie stehen.

1) Beginnen wir mit derjenigen exegetischen Auffassung, welche in Gen. 1 die Schilderung eines in sechs natürlichen, irdischen Tagen verlaufenden Vorgangs sieht, so gehen ihre Vertreter von dieser exegetischen und biblisch-dogmatischen Voraussetzung aus je nach ihrem biblisch-theologischen Standpunkt in zwei Richtungen auseinander.

Die einen stehen auf einem Standpunkte biblischer Theologie, welcher ihnen gestattet, die objective Realität des so aufgefaßten biblischen Hexaemeron's unbeschadet des Offenbarungscharacters der Genesis fallen zu lassen und von den sechs Schöpfungstagen der Genesis zunächst nur die darin enthaltene reine und lebendige Gottesidee sowie die Wahrheit der göttlichen Causalität und successiven Erschaffung der Welt, endlich die der Gottesebenbildlichkeit und der Bestimmung des Menschen festzuhalten. Vertreter dieses Standpunkts ist Nitzsch und die ihm verwandte Theologenschule, neuerdings besonders Riehm in einer Recension der Schöpfungsgeschichte von Schulz, Studien und Kritiken 1866, 3. Von diesem Standpunkte aus ist allerdings keine Collision mit der Naturwissenschaft möglich: seine Prüfung ist eine rein esoterische Frage der Theologie, liegt eben damit aber auch außerhalb der Aufgabe dieser Zeilen. Theologen wie F. W. Schulz, welcher in seiner „Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel“, Gotha 1865, den Verfasser von Gen. 1 zwar die Tage der Schöpfung als natürliche Tage fassen läßt, in den Werken und der Reihenfolge dieser Tage aber doch eine dem objectiven, durch lange Perioden sich hinziehenden Schöpfungshergang entsprechende Schilderung findet,

gehören eben damit den Vertretern des zweiten Standpunkts an, der die biblischen Tage wenigstens in der Deutung, die ihnen zu geben ist, über den Rahmen der natürlichen Tage hinaushebt.

Die andere theologische Richtung geht von derselben exegetischen Voraussetzung aus, findet sich aber durch ihren biblisch-theologischen Standpunkt genöthigt, aus dieser Voraussetzung zu folgern, daß der so aufgefaßten biblischen Schöpfungserzählung auch die objective Realität des Schöpfungsherganges wirklich entsprochen haben müsse. Die Vertreter dieses Standpunktes gehen nun wieder in zwei Richtungen auseinander. Weil sie nämlich der Ueberzeugungskraft naturwissenschaftlicher Evidenzen soviel zugestehen müssen, daß die Formationen der Erdrinde mit all ihren organischen Einschlüssen nicht das Werk von sechs natürlichen Tagen sein können, so lassen sie die Bildung der geologischen Formationen mit ihren Organismen entweder nach oder vor dem biblischen Sechstageswerk geschehen.

Der einzige namhafte Vertreter der ersteren Auffassung ist auf Seiten der protestantischen Theologie Keil in Dieckhoff und Althof's theologischer Zeitschrift, 1860, S. 479 — 524, und in seinem Commentar zur Genesis. Er berührt sich insofern mit der alten Sintfluths-Hypothese, welche alle Versteinerungen ohne Ausnahme in der Sintfluth begraben werden ließ, als auch er der Sintfluth einen wesentlichen Antheil an der Bildung der Formationen zuschreibt, repräsentirt aber insofern einen Fortschritt über sie hinaus, als er die Agentien, welche jene Formationen gebildet und die Organismen in ihnen begraben haben, nicht auf die Sintfluth beschränkt, sondern auf die ganze Zeit von Erschaffung des Menschen an bis auf die Gegenwart vertheilt. Nichtsdestoweniger begehrt er die für die Theologie durchaus unzuständige Kühnheit, der Naturwissenschaft gegenüber die Nachweisbarkeit einer zeitlichen Schichtenfolge der Formationen und das Vorhandensein einer Stufenreihe in der Zeit des Auftretens der Organismen zu bestreiten, dieses schöne, allerdings ideenreiche, aber doch nur auf dem reinen Felde der Empirie gewonnene Resultat der vereinten Forschungen unseres Jahrhunderts für eine „Combination von empirisch Erkanntem mit speculativen Ideen von höchst problematischem Werth“ zu erklären und dagegen dem einstimmigen Chorus aller Naturforscher zum Trotz die Gleichzeitigkeit aller Classen und Ordnungen der Organismen bis zum Menschen hinauf mit den frühesten Organismen, die in den Gesteinen gefunden werden, zu behaupten und die ganze Entwicklungszeit der

Formationen von den ältesten petrefactenführenden Schichten an bis auf die Gegenwart auf einen Zeitraum zu beschränken, der erst mit dem Auftreten des Menschen beginnt. Und alle diese Behauptungen stellt er nach seinem eigenen Geständnisse nicht etwa deswegen auf, weil ihn die Naturwissenschaft, das einzige in diesen Fragen stimmbare Forum, dazu gedrängt hätte, obwohl er einige untergeordnete Thatsachen und etliche offene Streitfragen der Naturwissenschaft für jene Behauptungen verwerthet, sondern er stellt sie auf „als ein Postulat biblischer Schöpfungslehre und biblischer Urgeschichte“, im vollen Bewußtsein, hiemit alle Geologen der Gegenwart mehr oder weniger gegen sich zu haben. Die Theologie hüte sich vor einem Standpunkt, durch den sie sich, ohne dem religiösen Glauben und Leben auch nur den geringsten Dienst zu erweisen, von den ersten und untersten Principien gegenseitigen wissenschaftlichen Verständnisses losschält und von den theologischen Gegnern und Richtern Galilei's sich in nichts unterscheidet als dadurch, daß sie die kirchenpolitischen Consequenzen nicht zieht, die jene gezogen haben.

Die andere Auffassung, welche die geologischen Perioden vor das biblische Hexaemeron verlegt und vor oder in dem Gen. 1, 2 geschilderten Zustand des Thohu Wabohu sich bilden läßt, hat eine größere Anzahl von Vertretern. Naturforscher wie Schubert und A. Wagner begünstigen sie, weil so biblischer Schöpfungsbericht und Naturforschung erst gegen das Ende der geologischen Perioden hin sich berühren und die Naturforschung in der Deutung aller früheren Perioden freie Hand behält, und Theologen wie Kurz und Hengstenberg fallen ihr zu, weil sie ihnen die Räthsel des Daseins von Uebel und Tod in der vormenschlichen Thierwelt zu lösen scheint, indem sie ihnen gestattet anzunehmen, der Sündenfall der Engel habe entweder schon die Bildung der ersten, von der Geologie aufgeschlossenen Welt beeinflusst oder doch jedenfalls ihren Untergang herbeigeführt. Wie besonnen nun auch sonst die Vertreter dieses Standpunkts verfahren mögen, die Eine große Grenzüberschreitung können sie, ohne ihr Princip aufzugeben, nicht vermeiden, daß sie mitten zwischen die Erdperioden, von welchen die geologischen Schichten Kunde geben, und die Zustände der menschlichen Zeit eine Katastrophe allgemeiner Zerstörung und sechstägiger Neuschöpfung hineinverlegen, die jedenfalls groß genug gewesen sein muß, um in der biblischen Erzählung Gen. 1, 2 flg. eine adäquate Darstellung erkennen zu lassen, demnach auch bei der allermäßigsten Vorstellung

jedenfalls so groß, um die augenscheinlichsten Spuren jenes colossalen Zerstörungs- und fast momentanen Wiederherstellungsprocesses auf der ganzen Erde, wo nicht im ganzen Weltall, zu hinterlassen. So lange nun die Naturforschung von einer solchen, alle vorausgehenden und nachfolgenden Umwälzungen unendlich weit überragenden Katastrophe nichts weiß, so lange insbesondere der Wechsel zwischen ruhigen Entwicklungen und gewaltsameren, doch keineswegs allgemeinen Umwälzungen, soweit die Geologie von ihm Kunde gibt, als ein stets wiederkehrender sich erweist, so lange die Paläontologie einen fast mit jeder neuen Entdeckung klarer sich herausstellenden Fortschritt der Entwicklung vom Einst zum Jetzt mit überzeugender Evidenz nachweist und dabei doch zugleich heute noch nicht im Stande ist, den Punkt anzugeben, wo der Mensch in die Reihe der geschaffenen Wesen hereintritt: so lange ist auch die Naturforschung wie die Theologie im Recht, sich dieser Art von Restitutionslehre zu erwehren. Versuche wie die des Engländers Dr. Phe Smith, die ganze Gen. 1 und 2 erzählte Schöpfung von Gen. 1, 2 an für einen localen, auf einen Theil Asiens beschränkten Vorgang zu erklären, machen die Willkürlichkeit theologischer Hypothesen über Vorgänge in der Natur nur noch größer, sofern sie die naturwissenschaftliche Unwahrscheinlichkeit eines solchen Vorgangs und die Schwierigkeit, ihn sich anschaulich zu machen, erhöhen und noch den Nachtheil großer exegetischer Gewaltthätigkeit hinzufügen.

Die zwei Schattirungen, welche diese Art von Restitutionshypothese angenommen hat, führen jede wieder zu besonderen Uebersehreitungen.

Schubert und Wagner, von Kurtz in seinen früheren Ausgaben von „Bibel und Astronomie“ beeinflusst, lassen die Gen. 1, 2 geschilderten Zustände als eine einmalige Katastrophe in die durch die Geologie aufgeschlossene Welt (wir wollen sie kurz die geologische Welt nennen) hereintreten, dieselbe — etwa in Folge eines Falls der Engel — zerstören und so die Grenzscheide zwischen der geologischen und der neuen Welt bilden. Jene geologische Welt ist ihnen ein, wenn auch in ihrem Entstehen noch von keiner ethischen Depreciation der Engel beeinflusstes, so doch in sich selbst zukunftsloses, für den Untergang, nicht etwa nur für Uebergänge in höhere und neue Formen bestimmtes Gebilde, und dieser Untergang vollzieht sich in einer alle bisherigen Organismen vernichtenden Katastrophe. Diese Hypothese nun fügt zu den vorhin genannten Mißständen noch zwei

neue hinzu, einen theologischen und einen naturwissenschaftlichen. Der theologische besteht darin, daß sie das vormenschliche Dasein von Tod und Uebel, welches die Paläontologie nachweist und in dessen Erklärung die heutigen Restitutionalisten eben den Werth ihrer Hypothese finden, nun doch wieder unerklärt läßt, also theologisch bedeutungslos ist. Die Verlegenheit, in die sie sich der Naturwissenschaft gegenüber verwickelt, besteht darin, daß sie den Riß zwischen der geologischen und der jetzigen Welt auf die Spitze treibt, jene zu einem unbegriffenen und unbegreiflichen Räthsel macht und die empirische und zeitliche Kluft einer ungeheuerlichen Katastrophe, welche sie gemeinsam mit den übrigen Restitutionalisten dieses Standpunkts zwischen Einst und Jetzt befestigt, auch noch zu einer ebenso ungeheuerlichen Kluft des Verständnisses steigert. Wenn Naturforscher wie Schubert und Wagner diese Consequenzen nicht in Wirklichkeit ziehen, sondern bei der Entwicklungsgeschichte unseres Planeten mit Vorliebe und unter stetem Blick auf seine jetzigen Zustände und Bewohner verweilen, so ist das eine Inconsequenz, welche die Naturforscher zwar ehrt, aber ihre Hypothese, die ihnen ohnehin nur von einer sehr problematischen theologischen Exegese und Dogmatik aufgedrungen worden ist, verurtheilt.

Darum sucht nun Kurz, der seit der vierten Auflage seines Werkes „Bibel und Astronomie“ die andere Schattirung jener Restitutionshypothese vertritt, die Schwierigkeit dadurch zu lösen, daß er den Fall der Engel schon vor den Anfang der geologischen Erdperioden verlegt und diese Perioden selbst schon unter dem fortwährenden Einflusse eines widergöttlichen Principis sich entwickeln läßt. Diese Entwicklung hat nach ihm den Charakter einer steigenden Depavation, welche in dem Zustande des Thohu Babohu Gen. 1, 2 ihren Höhepunkt erreicht, ja er findet es wahrscheinlich, daß die ganze Bildung jener geologischen Perioden und Erdschichten zeitlich und sachlich innerhalb des Rahmens jener Zustände falle, welche Gen. 1, 2 als Thohu Babohu beschrieben sind. Er steht nicht an, den Charakter der fossilen Organismen als den von Monstrositäten, von Miß- und Frühgeburten, von „Aborten“ der Schöpfung zu bezeichnen. Wenn nun die Naturwissenschaft auf Grund von tausend und abertausend Evidenzen von all dem gerade das Gegentheil nachweist; wenn sie in den geologischen Perioden keine wilden, chaotischen Zustände erkennt, sondern einen mannigfaltigen Wechsel von allerdings gewaltigen Katastrophen mit stillen, ruhigen Entwicklungen,

wenn sie neben den Spuren der großartigsten plutonischen Hebungen und vulkanischen Ausbrüche mit Allem, was solche Katastrophen im Gefolge gehabt haben mögen, auch noch viel zahlreichere Spuren stiller Meere und Seen, ruhiger Küsten, reich bewaldeter Landstriche mit fröhlich spielendem und üppig gedeihendem Leben findet; wenn sie in den fossilen Organismen nicht nur keine Monstrositäten und Mißgeburten, sondern Geschöpfe von zum Theil ausgesuchter Schönheit und Zierlichkeit erkennt; wenn sie neben die schönsten Naturproducte der Gegenwart ebenbürtige Schönheiten aus untergegangenen Welten, neben die ungeheuerlichsten Formen der Paläontologie ähnliche Ungeheuerlichkeiten aus der jetzigen Welt zu stellen vermag; wenn sie, statt eine fortlaufende Depravation der geologischen Perioden mit ihrer Fauna und Flora zu entdecken, vielmehr den entschiedensten Fortschritt vom Niederen zum Höheren, vom Einfachen zum Zusammengesetzten und Mannigfaltigen, eine zunehmende Annäherung der Organismen an die Jetztwelt, eine zunehmende Zubereitung der Erde für den Menschen erkennt: so wird man uns nicht zumuthen dürfen, um eines an und für sich schon so zweifelhaften exegetisch-theologischen Versuchs willen alle naturwissenschaftliche Evidenz Lügen zu strafen und die Deutung ihrer Thatfachen auf Bahnen leiten zu wollen, gegen die sie sich auf jedem ihrer Schritte sträubt.

An dieser Stelle möge auch noch etwa um ihrer Neuheit willen eine seltsame Modification der Restitutionshypothese kurze Erwähnung finden, mit welcher J. W. Gärtner in einer Schrift „Bibel und Geologie“, Stuttgart 1867, aufgetreten ist. Auch er läßt die ganze jetzige Welt in sechs natürlichen Tagen erschaffen werden und veranschaulicht diese Annahme durch Aufzählungen, wie z. B. am dritten Tage 150,000 Pflanzenarten, am fünften 102,600 Thierarten geschaffen worden seien, u. s. w. Für die dieser Schöpfung vorausgehende Zeit nimmt er fünf besondere vormenschliche Weltzeiten an, durch das Uebergangsgebirge, die Steinkohlen, die Trias, den Jura mit der Kreide und das Tertiärgebirge repräsentirt, deren jede etwa 7000 Jahre gedauert habe und jedesmal durch eine ähnliche Katastrophe von der folgenden geschieden worden sei wie die, welche die Tertiärzeit von der jetzigen Welt trenne und deren Resultat Gen. 1, 2 geschildert sei. Er läßt die Geschichte der jetzigen Welt bis zum künftigen Millennium 6000 Jahre, das Millennium 1000 Jahre, also den Gesamtverlauf der ganzen jetzigen Welt bis zum allgemeinen Weltende wieder 7000 Jahre dauern, so daß nach sechs gro-

ßen Weltzeiten von je 7000 Jahren der ewige Sabbath anbräche. Er sagt S. 111: „Den Gedanken einiger weniger großen Schöpfungen habe ich bei keinem Naturforscher, sondern durch die Betrachtung unserer Schöpfung und des Berichts von ihr durch Mose gewonnen.“ Eben das wird der Fehler dieses mit vielfacher, jedoch nicht zuverlässiger Benutzung naturwissenschaftlicher Forschungen geschriebenen Buchs eines Antodidakten sein, daß es im Interesse theosophisch sein sollender Originalität über Fragen, in denen nur die Naturforschung eine Stimme hat, die letztere meistert und Naturvorgänge aus der heiligen Schrift folgern will, über welche diese auch nicht einmal Andeutungen gegeben hat. Seine Ausführung sinkt so in die Kategorie willkürlicher Hypothesen herunter, die durch das orakelähnliche Selbstgefühl, das überall im Buche sich ausspricht und die Freude an der religiösen Wärme und phantasiereichen Lebendigkeit seiner Darstellung immer wieder verderbt, nicht gerade an Wahrscheinlichkeit gewinnen.

Wir sind nun mit der kritischen Musterung desjenigen Standpunkts zu Ende, der in dem ersten Kapitel der Bibel die Schilderung eines in sechs natürlichen Tagen verlaufenden Vorganges liest, und wenden uns

2) zu denjenigen Theologen, welche in Gen. 1 nicht sechs natürliche Tage, sondern Perioden von ungewisser Dauer beschrieben sehen. Der Anstoß zu dieser exegetischen Auffassung von Gen. 1 ist zunächst von naturwissenschaftlicher Seite aus und zwar zuerst von Cuvier gegeben worden. Naturforscher wie Marcel de Serres, Rougemont, Hugh Miller, Böhner, Pfaff sind ihm gefolgt, Theologen wie Lange, Ebrard, Delitzsch, Zöckler, neuerdings auch Keerl vertreten diese Auffassung von exegetisch-dogmatischer Seite. Ihnen reißen sich auch diejenigen Theologen an, welche wie Schulz in seiner „Schöpfungsgeschichte“, Gotha 1865, die Tage der Genesiß exegetisch zwar als natürliche auffassen, in ihnen aber dennoch ein sonst wahres und sachgemäßes Referat über den wirklichen, in langen Perioden sich vollziehenden Schöpfungshergang finden, wenn sie auch die beim Verfasser vorausgesetzte Vorstellung der Tage als natürlicher ins Gebiet der Subjectivität verweisen. Wir haben uns nun hier zunächst nicht mit einer theologischen Prüfung dieses Standpunktes überhaupt, sondern nur mit einer Prüfung der Art und Weise zu befassen, wie er sich mit der Naturwissenschaft auseinandersetzt.

Allerdings nun kann und muß diese Auffassung, wenn sie die richtige ist, Hoffnungen auf einen viel weiter gehenden Parallelismus

zwischen biblischer Aussage und naturwissenschaftlicher Wahrnehmung erwecken, als ihn jene exegetische Auffassung der biblischen Tage als natürlicher Tage zuzugeben im Stande ist. Allein einestheils dürfen wir uns trotz der gegentheiligen Versicherungen vieler Apologetiker der Thatsache nicht verschließen, daß der Parallelismus zwischen dem biblischen Hexaemeron einerseits und den geologischen und uranologischen Entdeckungen andererseits auch bei dieser erweiterten Auffassung des Hexaemeron sich noch keineswegs in zweifelloser Sicherheit und Klarheit herausgestellt hat, andernteils müssen wir gerade bei dem erweiterten Spielraum, den dieser Standpunkt den harmonistischen Versuchen der Apologeten gewährt, mit verdoppeltem Nachdruck vor der Versuchung warnen, das theologische Gebiet zu überschreiten und im Interesse einer schnelleren und leichteren Auffindung der Harmonie zwischen Bibel und Naturwissenschaft von der Naturforschung Resultate zu verlangen, die nur sie selbst zu finden und der Theologie zu berichten, nicht aber von der Theologie zu erfragen hat.

Selbst Pfaff, der in seiner „Schöpfungsgeschichte“, Frankfurt a. M. und Erlangen 1855, mit großer Ehrfurcht vor der biblischen Urkunde eine ebenso große Besonnenheit und naturwissenschaftliche Selbständigkeit verbindet, ist dieser Versuchung nicht ganz widerstanden, wenn er S. 616 die geologischen Resultate dahin zusammenfaßt: „Was die organische Schöpfung betrifft, so begann dieselbe mit dem Pflanzenreiche, diesem folgte das Thierreich.“ Unseres Wissens weiß die Geologie bis jetzt nur von einem gleichzeitigen Auftreten beider Reiche, wie auch die jenem Satze vorausgehenden Schilderungen selbst zu keinem anderen Resultate führen, und es ist fast zu vermuthen, daß hier nur ein biblisch apologetisches Interesse der Harmonistik den Naturforscher zu jener nicht ganz unbefangenen Zusammenfassung verleitet hat.

Ist dies nun mehr nur eine vereinzelte unberechtigte Concession, welche die Naturforschung der Theologie zu machen sich hinreißen ließ, so wird dagegen theologischerseits von Keerl eine viel größere und bedeutendere Strecke der Grenzlinie zwischen theologischer und naturwissenschaftlicher Forschung überschritten und verwischt. Keerl hat zwar die in seiner Schrift „der Mensch das Ebenbild Gottes“, Basel 1861, ausgesprochene Behauptung, daß die in der Genesis als natürliche Tage geschilderten Tage des Hexaemeron auch in dem wirklichen Hergange der Welterschöpfung natürliche und doch zugleich mehr als vierundzwanzigstündige Tage mit einem je einmaligen Wech-

sel von Helle und Dunkel gewesen seien, in seinem späteren Schriftchen „die Einheit der biblischen Urgeschichte“, Basel 1865, wieder zurückgenommen und faßt die sechs Tage der Genesis als Perioden. Dabei spricht er aber noch, und das nicht etwa als Theolog, der auf einen Augenblick beim Naturforscher in die Schule geht, sondern als Theolog, der den Geologen zu belehren hat, S. 119 flg. von einer lichtdunkeln Photosphäre, welche am ersten Schöpfungstage des Heraemeron von der Erde ausgeströmt wurde und sie bis zum vierten umgab. Ueberlassen wir doch die Entscheidung über solche naturwissenschaftliche Fragen, wenn sie überhaupt je gelöst werden und die Rangordnung bloßer Hypothesen übersteigen dürfen, demjenigen Forum, vor welches sie gehören. Noch bedenklicher aber sind solche theologische Wagnisse, welche aus biblisch-exegetischen Prämissen heraus sogar die Modalität der Entstehung von Specialitäten, wie z. B. von einzelnen Pflanzen- und Thierfamilien, folgern zu dürfen glauben. Wenn z. B. Keerl in Gen. 1 und 2 eine doppelte Thier- und Pflanzenschöpfung erzählt findet, eine die ganze Erde bevölkernde Gen. 1, und eine in Eden, in unmittelbarer Nähe des Paradieses, am Schluß des sechsten Tages, d. h. nach seinem Schlüssel der Lösung in der Periode des Pleistocens, vor sich gehende Gen. 2, so mögen immerhin hierüber die Exegeten entscheiden, die Frage ist und bleibt eine esoterisch theologische. Wenn er nun aber angeben will, welche Thiere der einen, welche der anderen Thierschöpfung angehören, wenn er in den gesetzlich unreinen Thieren die noch lebenden Repräsentanten der ersten, in den gesetzlich reinen die der zweiten Thierschöpfung erkennen will, wenn er die grasfressenden Hausthiere auf die zweite Thierschöpfung zurückführt, die reißenden Thiere auf die erste, so macht er hiemit der Naturwissenschaft die Zumuthung, Behauptungen anzunehmen, über deren Richtigkeit sie mit Fug und Recht sich allein die Entscheidung vorbehält. Bis jetzt aber hat die Naturwissenschaft, soweit uns bekannt ist, noch kein einziges Moment aufgefunden, das auch nur von ferne diesen Annahmen Vorschub leistete; wohl aber scheint ihnen der Umstand allen Boden zu nehmen, daß auch die zahmen Hausthiere und die mosaisch reinen Thiere ihre Vorläufer ganz ebenso schon in den älteren tertiären Schichten haben wie die wilden und die mosaisch unreinen Thiere.

Ueberhaupt hüte man sich, den Hypothesen, auch wenn sie mit mehr Begründung auftreten als die eben erwähnten, einen anderen

Werth beizulegen als den, den sie überhaupt als Hypothesen verdienen. Namentlich ein theologisches System, das sich, wenn auch nur in seinen Zweigen, von Hypothesen abhängig macht, zumal von solchen, die ihrer Natur nach einer ganz anderen Wissenschaft zu überlassen sind, gibt seine eigenen Stützen preis und überliefert sich der Gefahr, von demselben Windstoß, der irgend einmal eine jener Hypothesen umstürzen mag, in seinen eigenen Festen erschüttert zu werden. Diese Warnung gilt insbesondere auch gegenüber von den noch so sehr zweifelhaften uranologischen Hypothesen. So hat z. B. die Herschel-Laplace'sche Theorie über die Entstehung des Weltalls eine weit verbreitete Annahme bei den Naturforschern gefunden und genießt um der Leichtigkeit willen, mit welcher sie sich mit dem biblischen Sechstageswerk, speciell mit der Stellung des vierten Tageswerks zu den drei vorausgehenden, in Einklang bringen läßt, auch in theologischen Kreisen viel Sympathie. Nun hat sie aber auch manche Gegner. Spillers neuestes Werk z. B., „die Welterschöpfung vom Standpunkt der heutigen Wissenschaft“, Berlin 1868, stellt die Laplace'sche Theorie auf den Kopf: während Laplace die Körper des Sonnensystems von außen nach innen sich aus einer nebelhaften Masse absondern läßt, den Uranus zuerst, die Sonne zuletzt, läßt Spiller die Planeten von der Sonne hinausgeschleudert werden. Wir haben kein Urtheil über den Werth weder dieser noch jener, noch irgend einer anderen Hypothese. Aber soll und darf die Theologie überhaupt für die eine oder andere Partei nehmen, muß sie nicht vielmehr die Entscheidung einzig der Naturwissenschaft überlassen? Die Theologie und die Naturforschung mögen immerhin sagen: wenn diese oder jene Hypothese Recht hat, stellt sie sich zum biblischen Schöpfungsbericht so oder so; in dieser Weise benutzt z. B. Pfaff in der oben genannten Schrift die Laplace'sche Theorie mit unverholener Vorliebe und doch deutlichem Bewußtsein davon, daß er mit Hypothesen operirt. Nie aber wird eine Apologetik sprechen dürfen: weil diese oder jene Hypothese sich mit dem biblischen Bericht besonders leicht vereinbaren läßt, ist sie Wahrheit. Dies ist fast der Standpunkt, der sich in Böhners „Naturforschung und Culturleben“ ausdrückt.

Der natürliche Gang der Untersuchung führt uns nun von den Aussagen über die Entstehung der Welt, soweit sich Theologie und Naturwissenschaft in ihnen berühren, zu den Aussagen über deren weitere Entwicklung.

Zwei Gebiete sind es hier zunächst, auf denen wieder beide Wissenschaften sich begegnen; das eine ist die Lehre von den Folgen der Sünde und des Sündenfalls, das andere die Geschichte der Sintfluth.

Wenn es in früheren Jahrhunderten leicht war, sich den Zustand paradiesischer Freiheit von Tod und Uebel als einen vor dem Sündenfall über die ganze Erde verbreiteten vorzustellen, die Folgen, welche der Sündenfall für den Menschen und seine Beziehungen zu der ihn umgebenden Natur hatte, auf den ganzen Erdball mit all seinen Geschöpfen, auch in deren Fürsichsein, ja am Ende auf das ganze sichtbare Weltall auszudehnen und erst mit dem Sündenfall des Menschen das Verhängniß des Uebels und des Todes auch über die Thierwelt hereinbrechen zu lassen; wenn das Dunkel, das für die Naturwissenschaft noch bis vor einigen Menschenaltern über dem ganzen vormenschlichen Zustand der Erde lag, allen Speculationen und Phantasien über jene Zustände ungehinderten Spielraum gewährte: so hat dagegen jetzt die Naturwissenschaft Entdeckungen gemacht, welche jene weit gehenden Vorstellungen ganz bedeutend reduciren. Namentlich hat sie nachgewiesen, daß Mord und Tod von Anbeginn der Schöpfung unter der Thierwelt herrschten, daß die fleischfressenden Thiere durch alle Ordnungen des Thierreichs hindurch so alt sind wie die Thierwelt selbst, und daß im Wesentlichen dieselben Gesetze, welche jetzt die Welt der Organismen beherrschen, schon vor dem Auftreten und der Urgeschichte des Menschen geherrscht haben. Angesichts dieser Thatfachen hat nun gewiß die Theologie nichts Anderes zu thun, als die Competenz der Naturwissenschaft zur Entscheidung über diese Fragen anzuerkennen, sich vor zu weit gehenden Vorstellungen über die tellurischen und kosmischen Wirkungen des Sündenfalls, wie sie z. B. auch Deliksch in seinem Commentar zur Genesis noch begünstigt, zu hüten und mit erneuter Sorgfalt und Energie auf ihre eigenen theologischen Erkenntnißquellen und Principien zurückzugehen, um nun das festzuhalten und auszubilden, was sich ihr aus diesen ergibt, und dabei immerhin die Resultate der Naturwissenschaft ins Auge zu fassen und nach Bedürfniß zu verwerthen, nicht aber gegen das, was ihr die Paläontologen sagen, unfruchtbaren und unberechtigten Protest zu erheben.

Ähnlich verhält es sich mit der Sintfluth. Hier sind es drei Wissenschaften, die sich in die Erforschung dieses Ereignisses theilen, die Theologie, die Naturwissenschaft und die Geschichte; aber nur

um so entschiedener wird auch hier die Theologie einerseits festhalten, was sie nicht preisgeben kann, andererseits ihre Bereitwilligkeit erklären, jeder der anderen Disciplinen das zu lassen, was ihr gebührt. Den Untergang des Menschengeschlechts durch eine seinen ganzen Wohnplatz bedeckende Fluth, die Rettung einer einzigen Familie durch eine Arche wird die Theologie festhalten. Obwohl auch schon dies Thatfachen sind, über deren Geschichtlichkeit sich jene beiden anderen Wissenschaften eine Stimme vorbehalten, so sind sie doch so eng mit der Heilsgeschichte verwoben, daß sie die Theologie nicht preisgeben kann. Glücklicherweise aber ist eben dies einer der Punkte gegenseitiger Berührungen, auf denen sich jetzt schon bestätigt, daß auch da, wo die Möglichkeit eines Widerstreits zwischen den verschiedenen Disciplinen in abstracto denkbar wäre, in Wirklichkeit die eine die Aussagen der anderen bestätigt oder zum mindesten nicht bestreitet. Solche Fragen aber wie die, ob jene Fluth den ganzen Erdball bedeckt habe oder nur seinen von der damaligen Menschheit bewohnten Theil, und ob alle jetzt lebenden Landthiere ihren Stammbaum wirklich auch auf die Arche zurückzuführen haben oder nicht, wird die Theologie ruhig der Naturwissenschaft überlassen dürfen.

Noch ist uns auf diesem Stadium unserer kritischen Musterung ein Gebiet übrig, das sich sowohl über die vormenschliche Schöpfungsgeschichte als über die spätere Entwicklungsgeschichte der organischen Wesen erstreckt, die Frage über die Entstehungsweise der Arten, eine Frage, die durch Darwin neuerdings einen so großen und in dieser Allgemeinheit noch nie dagewesenen Anstoß erhalten hat. Da es sich hier nicht sowohl um naturwissenschaftliche Thatfachen als um eine naturwissenschaftliche Theorie handelt, und zwar um eine Theorie, die ihren Gegenstand ganz unmittelbar mit der biblischen Schöpfungserzählung, speciell mit dem dritten, fünften und sechsten biblischen Tagewerk, theilt, so scheint diese Theorie das unmittelbarste Interesse der Theologie an ihrer Prüfung herauszufordern. Und in der That hat sich auch Liebe oder Abneigung der Theologen nicht nur ziemlich allgemein dieser Theorie zugewendet, sondern auch ziemlich gleichmäßig vertheilt, und zwar so, daß die dem Pantheismus oder Rationalismus günstigeren Anschauungen eine entschiedene Vorliebe für den Darwinismus, die mehr theistischen und positiven Richtungen eine ebenso entschiedene Antipathie gegen diese Theorie an den Tag legen.

Diesen Parteistellungen gegenüber wird nun vor Allem auszusprechen sein, daß die Theologie zunächst keinen Grund hat, weder für noch gegen diese Theorie Partei zu nehmen. So lange die Darwinische Theorie sich darauf beschränkt, die Modalitäten des Werdens der Arten zu untersuchen, und sich nicht irgend einem pantheistischen oder materialistischen System zu Diensten stellt, so lange thut sie keinem einzigen theologischen und religiösen Princip Abbruch, zeigt keine größere Wahlverwandtschaft mit dem pantheistischen Weltbegriff als mit dem theistischen Schöpfungsbegriff und bleibt eine ausschließliche Domäne der Naturforschung. Denn wenn Religion und Theologie die Entstehung der Arten auf das schöpferische Wort Gottes zurückführen, so schließen sie damit das Zugeständniß nicht aus, daß der Entstehungsproceß dieser Arten auch eine von Gott gewollte und geschaffene Naturseite, einen Zusammenhang mit der endlichen Kette von Ursachen und Wirkungen, wie sie die Erscheinungswelt durchzieht, haben könne, einen Zusammenhang, über welchen die biblische Urkunde, das religiöse Bewußtsein und die theologische Wissenschaft zunächst gar nichts aussagen, sondern Forschung und Deutung der Naturwissenschaft überlassen. Und umgekehrt, wenn die Naturwissenschaft solche endliche Ursachen finden zu können oder gefunden zu haben glaubt, welche die Entstehung einer neuen Art bewirkten, so sagt sie damit über die göttliche oder nicht-göttliche Causalität gegenüber von dieser neu entstandenen Art und ihrer nächsten endlichen Ursache, über die erste Ursache der Dinge, über den übersinnlichen Grund der sinnlichen Erscheinungen, über ihre teleologischen Ziele, über das Verhältniß Gottes und der Welt zunächst noch gar nichts aus; ebenso gut, wie der materialistische Denker die Beobachtungen der Naturforscher durch das Glaubenspostulat seiner Weltanschauung, es dürfe keine die Sinnwelt überragenden geistigen Potenzen geben, zu einem System von Zufälligkeiten (er verzeihe uns diese uns wohlbewußte *contradictio in adjecto*) degradiren kann, ebenso gut kann der theistische und bibelgläubige Denker in denselben Beobachtungen die Modalität erkennen, in welcher der Schöpfer seine Allmacht und die Tiefen des Reichthums seiner Weisheit offenbart. Die Theologie mag daher zuwarten, ob und wie sich der Streit der Naturforscher schlichtet; falls sie je in dieser Frage zu einem abschließenden Ziele kommen, wozu es bei der Unzugänglichkeit der Erscheinungen, mit denen sie hier zu operiren haben, kaum den Anschein hat, so ist dann erst die Zeit gekommen, wo sich auch die Theologie mit dem so oder so lautenden Resultate zu verständigen

hat; ihr Gottesbegriff ist reich und lebendig genug, um dem einen wie dem anderen Ergebnisse ohne Furcht einer Schädigung entgegensehen zu können. Wenn aber naturwissenschaftliche Vertreter des Darwinismus ihre eigenen Grenzen überschreiten und aus ihrer Theorie Schlüsse folgern wollen, welche religiöse und theologische Principien antasten, oder wenn sie, wie Dr. G. Jäger in seinen Vorträgen über die „Darwin'sche Theorie und ihre Stellung zu Moral und Religion“, Stuttgart, gethan, der Religion nur vom Gesichtspunkt größerer oder geringerer Tauglichkeit für die Principien des Darwinismus aus eine mehr oder minder angesehene Stelle anweisen wollen, dann hat die Theologie die Rolle des wartenden Zuschauens mit der des Abwehrens zu vertauschen. Solche Uebergriffe sind aber vielfach geschehen, und so gehen wir denn über zur zweiten Norm unserer Grenzbestimmungen.

B. Unsere zweite Norm lautet: Die Theologie wird sich von der Naturwissenschaft nicht bestimmen lassen, Sätze aufzunehmen, welche wesentlichen theologischen Principien widersprechen, oder Sätze preiszugeben, welche sich der Theologie mit innerer Nothwendigkeit ergeben.

Wir können uns in der kritischen Durchführung dieses Kanons kurz fassen, weil, wie oben bemerkt, die Naturforschung da, wo sie ihr eigenes Gebiet überschreitet, mehr nur mit Principien sich befaßt oder das Interesse der Verneinung hat, und Principien einfacher sind als concrete Einzelheiten, die Verneinung aber farblos ist und wenig Abwechslung darbietet.

Auch hier sei die Bemerkung vorausgeschickt, daß auch die Grenzüberschreitungen der Naturwissenschaft eigentlich keine Ueberschreitungen sind, welche sich diese Wissenschaft selbst in ihrer Reinheit erlaubt; denn sie selbst hat ihr eigenthümliches Gebiet und ihre feste Grenze. Die Ueberschreitungen geschehen nur dann, wenn Naturforscher die Aufgabe ihrer Wissenschaft unberechtigterweise erweitern und ihr eine Stimme in Fragen vindiciren wollen, die über ihre Sphäre hinausliegen.

Zu den Ueberschreitungen, mit welchen die Naturwissenschaft der Theologie andere, derselben fremdartige Principien aufdrängen will, gehört es, wenn die Naturwissenschaft, welche es ihrer Natur nach nur mit den Erscheinungen und den Gesetzen des Endlichen zu thun hat, eine zeitliche Ewigkeit oder metaphysische Unendlichkeit der Welt statuiren will, wenn sie aus ihren Beobachtungen über den Causal-

zusammenhang der Dinge ein System des Determinismus folgert, in welchem die menschliche Freiheit, das Eingreifen der sittlichen Weltordnung in die physische, die göttliche Causalität keinen Raum mehr hat, wenn sie pantheistisch das Gebiet der Transcendenz oder materialistisch die Existenz der geistigen, das Materielle überragenden Potenzen leugnet und damit auch die Theologie zu pantheistischen oder materialistischen Grundlagen ihres Systems zwingen will. Gegenüber von solchen Versuchen hat die Theologie Recht und Pflicht, die Entscheidung über diese Fragen der Naturwissenschaft abzusprechen und sich selbst vorzubehalten.

Dieselben Rechte und Pflichten hat die Theologie, wenn eine ihre Grenzen vergessende Naturforschung sich an die Konsequenzen der religiösen und theologischen Principien wagt, um sie mit naturwissenschaftlichen Waffen zu bestreiten.

Wir haben vorhin die Fragen des Darwinismus dem Gebiet der Naturforschung überlassen. Wenn nun aber Anhänger desselben von ihrer Theorie solche Konsequenzen ziehen, daß sie den Schritt von den endlichen Ursachen der Dinge, die sie entdeckt haben oder entdeckt zu haben glauben, zu der ersten Ursache derselben verbieten, oder daß sie, falls sie sich mit einer deistischen Weltanschauung zu vertragen wissen, die theistische verwerfen und die Existenz und Wirksamkeit einer übersinnlichen Weltordnung, der die sinnliche untergeordnet ist, und ihres göttlichen Lenkers leugnen, oder daß sie die Mittel, durch welche die Arten der organischen Welt entstanden sind, mit deren Zwecken verwechseln und die teleologische Betrachtungsweise der Arten verurtheilen, daß sie die Arten, statt sie als von Gott so gewollte anzuerkennen, auf ein Spiel von tausend empirischen Zufälligkeiten zurückführen und mit dieser Reduction deren ganzes Geheimniß enthüllt zu haben glauben: so hält ihnen gegenüber die Theologie mit vollem Recht die göttliche Causalität und Teleologie sowohl der Welt im Ganzen als aller ihrer einzelnen Theile und Erscheinungen fest und weiß, daß sie damit nur Hausrecht übt, ohne das geringste Recht des freiesten Forschens auf Seiten des Eindringlings zu verletzen. Daß sie auf diesem Standpunkt zugleich mit der kindlichsten Auffassung des biblischen Wortes, daß Gott Pflanzen und Thiere alle, „ein jegliches nach seiner Art“, erschaffen habe, zusammenstimmt, wird ihr nicht zum Vorwurf gereichen: gehört doch u. A. auch das zum Wesen der Wahrheit, daß sie die Kindeseinfalt ganz ebenso sehr wie die tiefsten Bedürfnisse des Denkens befriedigt.

Oder wenn eine ihre Grenzen vergessende Naturforschung das specifisch und generell Neue, welches mit dem Menschen und dem Menscheng Geist in die Welt hereintritt, mißkennen, wenn sie ihn zu einem höchstens die unteren Naturreiche abschließenden Naturproduct degradiren und sein Wesen und Dasein aus den schon vorher in der Natur vorhandenen Agentien ableiten und erklären will; wenn sie seine Gottesebenbildlichkeit leugnen oder wenn sie daraus, daß sie den Menschen in dieser seiner gegenwärtigen, der Sünde und dem Tode unterworfenen Modalität vorfindet, den Schluß ziehen will, er sei von Anfang an in diesem Zustande ins Dasein getreten, und wenn sie nun in Folge davon seine ursprüngliche Freiheit von Sünde und Tod und seinen Fall leugnen will: so hat ihr in all diesen Fällen die Theologie zu antworten, daß sie sich ein Urtheil über Fragen anmaßt, in welchen nicht sie, sondern die Theologie die entscheidende Stimme hat.

Oder endlich, wenn Naturforscher aus ihren Beobachtungen über die Gesetzmäßigkeit der Erscheinungswelt die Unmöglichkeit der Gebets-erhöhrung folgern, das Wunder aus dem Bereiche des Geschehenden verbannen wollen, wenn sie die eschatologischen Erwartungen und Hoffnungen des Christen umstoßen wollen, so genüge uns die That-sache, daß die Naturwissenschaft, wie sie nicht einmal die einfachste willkürliche Bewegung eines Fingers bis in ihre letzten Ursachen zu verfolgen vermag und so schon ganz innerhalb ihres eigenen Gebietes ein stets sich wiederholendes Hereingreifen ethischer und geistiger Ursachen in die Welt des physischen Geschehens vor Augen hat, so überhaupt nichts auszusagen vermag über die Beziehungen der transcendenden Welt zu der Welt der Erscheinungen, am wenigsten über die Beziehungen der göttlichen Causalität zum System des Kosmos und zu der sittlichen Weltordnung und Entwicklung, wie sie sich auf dem Boden dieser Naturordnung manifestirt, daß die Naturwissenschaft endlich, wie sie nichts auszusagen vermag über den Anfang des creatürlichen Seins, so auch nichts offenbart über dessen Ziele. So möge denn die Theologie unbehelligt das ausbauen, was sich ihr auf diesen Gebieten von ihren eigenthümlichen Principien aus ergibt.

Wir haben in der ganzen bisherigen Erörterung Einen Punkt noch unerwähnt gelassen, in welchem sich unstreitig Theologie und Naturwissenschaft berühren, die Frage über die Einheit des Menschengeschlechts. Zweifellos hat die Naturwissenschaft zusammen mit der Geschichte und der vergleichenden Philologie ein Recht,

in dieser Frage ein Wort mitzusprechen. Andererseits spricht sich sowohl die Urkunde als das System der Theologie so entschieden über diese Frage aus, daß auch die Theologie die Entscheidung über dieselbe keineswegs der Naturwissenschaft oder einer der beiden anderen Disciplinen überlassen kann. In abstracto wäre also auch hier wieder wie bei der Frage der Sintfluth ein Auseinandergehen, ein ungelöster Widerspruch zwischen beiden Wissenschaften denkbar. In diesem Falle wäre die religiöse und ethische Grundlage für die Ueberzeugung von der Arteinheit und Abstammungseinheit des menschlichen Geschlechts so fest, daß die Theologie diese Ueberzeugung allen Widersprüchen der Naturforschung zum Trotz festhalten müßte.

Glücklicherweise steht aber auch hier wie bei der Sintfluth die Frage in Wirklichkeit anders. Gerade der naturhistorische, historische und linguistische Nachweis von der wesentlichen Einheit des Menschengeschlechts ist einer der erfreulichen Punkte, auf welchen einerseits in abstracto eine Disharmonie der Wissenschaften denkbar wäre, andererseits in concreto die Harmonie derselben, die ja auch da schon, wo sie noch nicht gefunden ist, als Glaubenssatz und Denkpostulat allem wissenschaftlichen Forschen zu Grunde liegt, sich thatsächlich bereits bestätigt hat. Nur darüber sind die Naturforscher noch unentschieden, ob sie durch ihre Evidenzen wirklich auch zur Annahme der Abstammung unseres Geschlechts von einem einzigen Paare geführt werden oder nicht. Schwerlich wird es je möglich werden, diese Frage rein naturwissenschaftlich zu lösen. Wenn wir also aus theologischen und religiösen Gründen die Ueberzeugung nicht bloß von der Wesenseinheit des Menschengeschlechts, sondern auch von seiner einheitlichen Abstammung festhalten und festhalten müssen, so dürfen wir von der Zukunft, selbst wenn sie uns keine naturwissenschaftliche Bestätigung dieser Ueberzeugung bringen sollte, wenigstens auch keine naturwissenschaftliche Erschütterung derselben befürchten.

Wir sind mit unseren Grenzbestimmungen zu Ende. Die Principien der Verständigung, die wir aufzustellen mußten, sind sehr wenige, sie sind sehr einfacher, sehr elementarer und eigentlich nur formeller Natur. Vor dem Vorwurf, daß wir uns eben deshalb in bloßen Trivialitäten bewegt haben, sehen wir uns durch die im Bisherigen nachgewiesene Thatsache geschützt, daß von beiden Seiten eben gegen diese so elementaren Principien oft und viel gefehlt worden ist. Wir finden vielmehr eben in der elementaren und beiden Wissenschaften gleich verständlichen und zugänglichen Einfachheit jener Prin-

cipien das Kriterium ihrer theoretischen Richtigkeit und praktischen Brauchbarkeit und leben der Ueberzeugung, daß, je mehr die Jünger beider Wissenschaften diese so einfachen Principien achten, ihre Forschungen je auf ihrem eigenen Gebiet um so erfolgreicher, für das der anderen um so fruchtbarer werden.

Die erste Consequenz dieses Friedenscontractes würde nun freilich eigentlich darin bestehen, daß wir auf die Frage eingingen: welches sind nun die eigenthümlichen Principien jeder der beiden Wissenschaften, welches ihre Consequenzen? Allein die Beantwortung dieser Fragen würde uns mitten in die beiden Wissenschaften hinein und eben damit weit über die Aufgabe dieser Studie hinausführen, die nichts weiter zu sein beansprucht, als was ihre Aufschrift sagt, ein Wort zur Verständigung. Wird es doch nach dem Bisherigen eben eine Frucht dieser Verständigung sein, daß jede Wissenschaft der anderen die Untersuchung über diese Fragen überläßt.

Tagegen ist es eine die bisherige Untersuchung ergänzende und abschließende Aufgabe, nun, nachdem die Grenzen zwischen beiden Wissenschaften bereinigt sind, die positiven Berührungen ins Auge zu fassen, welche jetzt noch zwischen ihnen bestehen.

II. Die positiven Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft.

Beide Wissenschaften haben an der Welt und am Menschen ihren gemeinsamen Gegenstand, wenn sie denselben auch von verschiedenen Gesichtspunkten aus behandeln. Bearbeitung eines gemeinsamen Feldes aber erzeugt nicht bloß Theilung, sondern auch Wechselbeziehung der Arbeit, Verkehr und gegenseitiges Interesse, und so tritt denn auch die eine Wissenschaft zu der andern nicht bloß in die Beziehungen der Abwehr, sondern auch in die des positiven Verkehrs. Und zwar tragen diese Beziehungen einen dreifachen Charakter: sie sind theils limitirender, theils anregender, theils befruchtender Natur.

1. Beginnen wir mit dem, was dem Theologen als solchem ferner liegt und worüber er sich darum auch mehr nur Andeutungen erlauben darf, mit den Einflüssen der Theologie auf die Naturwissenschaft.

Die limitirenden Einflüsse der Theologie auf die Naturwissenschaft werden vor Allem aus dem hervorgehen, was wir oben unter der zweiten Norm unserer Grenzvereinigung zu erörtern hatten, aus der Wachsamkeit, mit welcher sich die Theologie jeder Grenzüberschreitung

der Naturwissenschaft erwehrt. Die Theologie vornehmlich ist es, welche mehr als jede andere Wissenschaft (die Philosophie etwa ausgenommen) darüber zu wachen hat, daß die Naturwissenschaft dessen eingedenk bleibt, wie sie es nur mit der Welt der Erscheinungen und den aus diesen Erscheinungen selbst zu abstrahirenden Gesetzen zu thun hat und darum auch in den religiösen, ethischen und metaphysischen Fragen des menschlichen Geistes sich des Votums enthalten muß. Die Theologie wird aber durch diese Wachsamkeit gegenüber von der Naturwissenschaft so wenig zu einer lästigen Nachbarin, daß sie ihr vielmehr dadurch die wesentlichsten Dienste zu leisten im Stande ist und auch wirklich geleistet hat. Indem sie z. B. in den anthropologischen Forschungen ausscheidet, was Sache der Theologie und was Sache der Naturwissenschaft ist, ermöglicht sie es der letzteren, auf das, was ihr eigenthümlich angehört, ihre ganze Energie zu werfen und sich selbst fruchtlose, weil unhergehörige, Speculationen zu ersparen. Indem sie in den großen kosmischen Fragen die Untersuchungen über das Verhältniß Gottes zur Welt sich selbst ausschließlich vindicirt und die Naturforschung auf das Gebiet der Welt, soweit sie empirisch erkennbar ist, verweist, ermuntert sie diese zum ungehemmtesten Forschen auf diesem ihr eigenthümlichen Gebiete. Die Allgemeinheit, in welcher die Naturwissenschaft der Schelling = Steffens'schen Naturphilosophie und der Hegel'schen Naturconstruction den Rücken gekehrt hat, findet ihren Erklärungsgrund gewiß nur zur Hälfte, wenn auch zur größeren Hälfte, in der Sprödigkeit, mit welcher die empirischen Thatfachen sich weigerten, in das zum voraus construirte System sich einreihen zu lassen; ein wesentliches Verdienst um die in ihrer Art berechnete und nothwendig gewordene realistische Reaction gegen den Idealismus der letzten Generationen, in welche die Naturforschung gegenwärtig eingetreten ist, darf gewiß auch der immer entschiedeneren Energie zugeschrieben werden, mit welcher sowohl die dogmatische als die speculative Theologie sich weigerten, jene Naturphilosophie als lebensfähige Pflanze auf demjenigen Gebiet anzuerkennen, für welches sie ganz besonders geeignet schien, nämlich auf dem theologischen.

Auch die positiven Anregungen sind nicht zu unterschätzen, welche die Naturwissenschaft unmittelbar der Theologie verdankt. Die vielen Aussprüche der heiligen Schrift über Gegenstände und Vorgänge, welche zugleich auch Erkenntnißobjecte der Naturwissenschaft sind, haben die Naturforschung schon vielfach und zumal in unserem Jahrhundert

veranlaßt, diesen Gegenständen ihre ganz besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Selbst die Grenzüberschreitungen, welche sich die Theologie erlaubte und welche wir in der ersten Norm unserer vorigen Untersuchung zurückzuweisen suchten, hatten nicht bloß die Folge, daß sich die Naturforschung derselben immer wieder erwehrte, sondern daß sie genauer, als wohl sonst geschehen wäre, gerade auch diejenigen Fragen ins Auge faßte, in welchen sie die Grenze ihres Gebiets von Theologen überschritten sah. Und sie that dies nicht ohne reiche Ausbeute. Alle die Fragen über die Entwicklungsgeschichte der Erde und des Weltalls, deren Erörterung heutzutage so viele Forscher beschäftigt, über den Urzustand der Erde und der Himmelskörper, über die Reihenfolge im Auftreten der Organismen, über die Einheit des Menschengeschlechts, über die Katastrophen der Erde in den der Urgeschichte des Menschen nahe liegenden Zeiten sind durch die biblischen Aussagen über die Schöpfung der Erde und des Menschen, über die Sintfluth und was damit zusammenhängt, und durch die Deutung, welche diese Aussagen von Seiten der Theologie gefunden, theils zuerst angeregt, theils immer wieder wach gerufen worden.

Den wesentlichsten Einfluß aber, den die Theologie auf die Naturwissenschaft ausübt, finden wir in ihrer positiv befruchtenden Einwirkung. Wir dürfen so sprechen, ohne den Vorwurf fürchten zu müssen, wir führten die Theologie, der wir vorher ihr selbständiges, von dem der anderen Wissenschaft geschiedenes Gebiet angewiesen haben, durch ein Hinterpförtchen wieder in das Gebiet der Naturwissenschaft ein. Denn befruchtend, positiv belebend wirkt die Theologie auf die Naturwissenschaft schon durch ihre bloße Existenz. Die bloße Thatfache, daß es eine Wissenschaft des Geistes, des Ethischen, des Uebersinnlichen und eines lebendigen und lebendig wirkenden Gottes gibt und daß diese Wissenschaft ihr System auf Realitäten und Thatfachen aufbaut, die dem Menschen ebenso starke und noch stärkere Evidenzen ihrer Wahrheit und Wirklichkeit bieten als die Thatfachen der physischen Welt auf ihrem Gebiete, — diese bloße Thatfache gibt der Naturwissenschaft das Bewußtsein, daß auch ihr Erkenntnißobject einem noch höheren und umfassenderen Gebiet sich einreihet als Glied eines Organismus, dessen dominirendes Haupt und Alles beseelender Geist allen Gliedern und auch dem, was Gegenstand der Naturforschung ist, erst seine Weihe, seinen Werth und sein Leben im Ganzen und für das Ganze jenes großen Organismus verleiht. Die bloße Existenz der Theologie ist so schon ein Salz der Natur-

wissenschaft, das sie vor dem bewahrt, was allem Leben und aller Wissenschaft tödtlich ist, vor der Fäulniß der Isolirung: sie ladet die Naturwissenschaft zum Anschluß ans Ganze der Wissenschaften ein und zur willigen Abhängigkeit von demjenigen, in welchem das Leben und der erste Ursprung wie das letzte Ziel aller Wissenschaften und ihrer Objecte zu finden ist. Und wenn endlich die Naturwissenschaft beständig zwischen der Schlla und Charybdis hindurchzusteuern hat, entweder in einem Meer von Einzelheiten sich zu verlieren oder in einem Schematismus von Classificationen und Abstractionen zu erstarren, so ist es gerade die Theologie, welche diesen unabweislichen, aber zunächst mehr nur instinctmäßigen Trieb der Naturwissenschaft auf die Höhe eines bewußten und wohlbegründeten Postulats erhebt. Denn wenn die Naturwissenschaft in das Detail concreter Untersuchungen eingeht, so sind es vor Allem die Wissenschaften des Geistes und unter ihnen wieder in erster Linie die höchste, die Theologie, welche die Naturwissenschaft daran erinnern, daß nur diejenigen Untersuchungen wissenschaftlichen Werth haben, welche der Subsumtion unter allgemeine Gesichtspunkte zustreben und dem Erkenntnißsystem der ganzen Welt des Seienden sich einreihen: und so werden denn diese Wissenschaften, die Theologie voran, für die Naturforschung zu einer bewußten wissenschaftlichen Triebkraft. Und wenn nun die Naturwissenschaft, diesem Triebe folgend, ihre Forschungen unter allgemeine Gesichtspunkte, Classificationen und Gesetze subsumirt und mit dieser Subsumtion die äußerste Grenze dessen, was ihr als solcher gewährt ist, erreicht, so gibt ihr die Theologie die alles Forschen so reichlich lohnende Gewißheit, daß sie in ihren Gesetzen, Classificationen und Systemen nicht bloß logische Verallgemeinerungen, nicht bloß Hilfsmittel für die denkende Beobachtung, nicht bloß eine Befriedigung des logischen Triebes gefunden hat, sondern daß sie, soweit ihre Systeme der Wirklichkeit entsprechen, in ihnen die teleologischen Gedanken eines lebendigen Urhebers dieses ganzen Kosmos erkennen darf.

2. Die Dienste aber, welche die Naturwissenschaft der Theologie leistet, sind kaum kleiner.

Zunächst ist freilich auch ihr Einfluß auf die Theologie ein limitirender und ernüchternder. Wenn wir uns von der Geschichte belehren lassen, mit welcher Zähigkeit z. B. nicht bloß die kirchlichen Gewalten, sondern auch theologische Denker vergangener Jahrhunderte gegen das kopernicanische System auftraten, wie schon biblische Redensarten wie die vom Auf- und Untergehen der Sonne, von den Säulen der

Erde und ähnliche genügten, um von ihnen aus eine ganze naturwissenschaftliche Weltanschauung biblisch zu construiren und dogmatisch zu fixiren; oder wenn wir in der Gegenwart noch sehen, welche Träume über die Weltentwicklung aus Gen. 1 und 2, über die kosmischen Wirkungen des Sündenfalls aus Gen. 3 und Röm. 8, über Ausdehnung und Modalitäten der Sintfluth aus Gen. 6—8 von Solchen gesponnen werden, welche die naturwissenschaftlichen Evidenzen nicht zu Rathe ziehen: so dürfen wir der Naturforschung dankbar sein, daß es vornehmlich ihr Werk ist, durch ihre Thatfachen die Theologie vor den Gefahren unnatürlicher Buchstabenknechtung, unpsychologischer Exegese und bodenlosen Phantasirens zu bewahren. Kein Hinweis auf das, worin die Schrift Autorität sein will und worin nicht, was zum Offenbarungs- und Glaubensinhalt gehört und was nicht, keine Hinweisung auf die Entwicklungsgeschichte der Offenbarung und auf die Entwicklungsgeschichte und die menschliche Seite ihrer Urkunden, kein Warnungswort vor fleischerlicher Auffassung dessen, was geistlich gerichtet sein will, hätte wohl mit gleicher Macht reinigend und bewahrend auf die Arbeiten der Theologen gewirkt wie die Uebersetzungskraft naturwissenschaftlicher Evidenzen. Indem so die Naturwissenschaft alle jene oben besprochenen Uebergriffe der Theologie auf naturwissenschaftliches Gebiet zurückweist, erwirbt sie sich das nicht zu unterschätzende Verdienst, der Theologie wesentlich dazu behilflich zu sein, daß diese sich auf das ihr eigenthümliche Gebiet beschränkt und nun in dieser Selbstbeschränkung ihre ureigene Kraft sucht und findet und zur freiesten und reichsten Entfaltung bringt.

Aber auch auf diesem ihrem eigensten Gebiet verdankt die Theologie der Naturwissenschaft nicht bloß die rein negative Dienstleistung des Limitirens, sondern auch die noch erfreulichere des Anregens.

Zu diesen Anregungen gehört schon der Anstoß, den sie von der Naturwissenschaft erhält, sich über die Grenzen des Göttlichen und des Creatürlichen, des Transcendenten und des Empirischen, des Ethischen und des Physischen klar zu werden; ferner die Aufforderung, die Beziehungen zwischen göttlicher und endlicher Causalität, zwischen höheren und niederen Gesetzen und Potenzen, zwischen den Anfangs- und Endpunkten und dem mitten inne liegenden Verlauf der zeitlichen und diesseitigen Entwicklungen aufzusuchen und begrifflich zu fixiren; vor Allem aber die Aufforderung, diejenigen Partien und Begriffe ihres Systems exegetisch und dogmatisch genauer zu erörtern, in welchen sie gemeinsam mit der Naturwissenschaft ein und dasselbe Gebiet.

jede von ihrem Gesichtspunkt und Princip aus, bearbeitet und in Folge davon mit ihr entweder in wirklicher, bis jetzt noch nicht gelöster Disharmonie sich befindet oder nach der Auffassung dieser oder jener theologischen Richtung in Collision zu kommen scheint.

Gleich der zweite Vers der heiligen Schrift hätte wohl schwerlich jene eingehende Erörterung gefunden, die ihm von Seiten der Exegese, Apologetik, Dogmatik und Theosophie zu Theil geworden ist, wenn nicht die Naturwissenschaft nachgewiesen hätte, daß Tod und Uebel längst vor dem Fall und dem Dasein des Menschen und von Anbeginn der uns bekannten organischen Wesen an als Verhängniß der gesammten Thierwelt in der Welt waren, und daß das Morden in der Thierwelt, dieser Naturtypus des sittlich Bösen, der vormenschlichen Thierwelt gerade so eigenthümlich war wie der jetzigen. Wir haben im ersten Theile unserer Untersuchung gefunden, daß die Naturwissenschaft jede Deutung jener Stelle unmöglich macht, welche die darauffolgende Erzählung von Gen. 1, 3 an auf eine den geologischen Bildungen erst nachfolgende Schöpfung beziehen will und den Zusammenhang zwischen der jetzigen und der geologischen Welt zerreißt. Mit der Naturwissenschaft ist nur eine solche Restitutionslehre vereinbar, welche die Restitution mit der Schöpfung der ganzen Welt, wie sie uns jetzt als eine materielle, dem Wechsel und der Vergänglichkeit unterworfen erscheint, identificirt und welche einen Fall der Engel, wenn ein solcher den Charakter des Materiellen und Vergänglichen, wie er der ganzen uns bekannten Welt eigen ist, herbeigeführt haben soll, schon vor alle diejenigen Zustände zurückverlegt, welche uns die Naturkunde aufschließt, d. h. schon vor das Dasein des ganzen jetzigen Kosmos. Diesen Standpunkt vertreten Delitzsch von der 3. Auflage seines Commentars zur Genesis an und Keerl, wenn auch beide mit verschiedenen Modificationen ¹⁾. Ob er von der Theologie

¹⁾ Wir können deswegen auch der Classification Zöcklers nicht beipflichten, wenn er in einem sonst sehr übersichtlichen und lehrreichen Referat im „Beweis des Glaubens“ I, 1, 1865, die Versuche zur Ausgleichung der biblischen Schöpfungsgeschichte mit der Geologie eintheilt in eine Concordanzhypothese, welche die biblischen Tage mit den geologischen Perioden zusammenfallen lasse, eine Restitutionshypothese, welche die Bildung der geologischen Formationen dem Hexaemeron vorausgehen lasse, eine Sintfluthhypothese, welche die geologischen Formationen erst nach der Erschaffung des Menschen und zwar hauptsächlich durch die Sintfluth entstehen lasse, und eine ideale Concordanzhypothese, welche in Gen. 1 einen wahren und sachgemäßen, aber nicht buchstäblich genauen Bericht des Schöpfungs-Herganges finde. Zuzolge dieser Classification reiht er

zu sanctioniren ist, wird sich nun allerdings niemals aus der bloßen Exegese von Gen. 1, 2 ergeben. Jener Vers redet zwar nicht von einer Katastrophe, sondern von einem Zustande, als dem Anfang, von welchem aus das Werk der sechs Tage und eben damit die Schöpfung der von unserem Geschlecht vorgefundenen Welt begann. Wenn aber der Schöpfung dieser ganzen uns bekannten materiellen Welt die Schöpfung einer reinen, von allen Eitelkeits- und Todesgesetzen der jetzigen Materie befreiten Welt vorausging und diese höher organisirte Welt in Folge eines Falls von Engeln vernichtet wurde, um einer materialisirten Welt Platz zu machen, deren Schöpfung vom dritten Vers an erzählt wird: so ließe sich ja immerhin annehmen, der zweite Vers schweige von diesem vorausgegangenen Schöpfungs- und Vernichtungsproceß einer höher potenzirten Welt, weil für den Menschen, der in die materielle Welt hineingeschaffen worden, nur diese Dasein und Bedeutung habe. Die Lösung der Frage wird vielmehr von anderen Seiten aus zu gewinnen sein. Sie wird einerseits von der Untersuchung abhängen, ob wir aus den Aussagen der heiligen Schrift über die menschliche Sünde und deren Folgen und aus den nothwendigen Consequenzen dieser Aussagen zu folgern genöthigt sind, daß überall da, wo Tod und Vergänglichkeit herrscht, also auch in der außermenschlichen und vormenschlichen Welt niederer Organismen, dieser Zustand seine Ursache nur in einem vorausgegangenen Fall vernünftiger und zurechnungsfähiger Wesen haben kann; andererseits wird die Lösung von der Beantwortung der Frage abhängen, ob die Schrift wirklich solche über das ganze Weltall sich verbreitende Folgen des Engelfalls (denn so müssen wir bei der solidarischen Wesenseinheit alles Materiellen solche Folgen bezeichnen) andeutet oder schließen läßt.

Aus demselben Grunde und von derselben geologischen Thatsache aus wirft die Naturwissenschaft ihr anregendes Licht auf die biblische Aussage Gen. 1, daß Gott sowohl die einzelnen Tagewerke der Schöpfung als deren Inbegriff gut fand, auf die Erzählung Gen. 3

Keerl unter die Vertreter der Concordanzhypothese, Delisich in seinen späteren Schriften unter die der Restitutionshypothese, obwohl beide mit den Vertretern der ersten Hypothese die Identification der geologischen Perioden mit den biblischen Tagen, mit denen der zweiten die Fassung der Schöpfung als einer Restitution völlig gemein haben. Concordanz und Restitution sind ja auch überhaupt keine Gegensätze, die sich ausschließen. Wir haben deswegen im ersten Theil unserer Untersuchung ein anderes Eintheilungsprincip angenommen, welchem sich uns die verschiedenen harmonistischen Versuche sachgemäßer unterzuordnen scheinen.

von den Folgen, die der Sündenfall für den Menschen und dessen Beziehungen zu seinem Wohnplatz hatte, und auf das Wort von der Unterwerfung der Creatur unter die Eitelkeit und den Dienst des vergänglichen Wesens, Röm. 8, 19 ff. War es vor jenen Entdeckungen immerhin möglich, das göttliche Urtheil über das Gutsein der Welt möglichst absolut, die Folgen des menschlichen Sündenfalls möglichst kosmisch zu fassen und auch die Unterwerfung der Schöpfung unter den Dienst des vergänglichen Wesens lediglich als Folge dieses Falls anzusehen, und wurde bisher von jener Möglichkeit je und je in der wissenschaftlichen und noch viel häufiger in der erbaulichen Ausbeutung jener Aussagen reichlich Gebrauch gemacht: so ist dagegen fortan die Theologie genöthigt, alle jene loci zu revidiren. Das Gutsein der Welt kann und darf sie jetzt nur noch relativ und teleologisch fassen, als eine Beschaffenheit, die den göttlichen Zwecken entsprach; die Folgen des Sündenfalls behalten zwar hinsichtlich der Veränderung, die mit dem Menschen vorging, ihre volle Ausdehnung, müssen auch die gegenseitigen Beziehungen zwischen ihm und der Erde und ihren Producten und Bewohnern gründlich umgestürzt haben, reduciren sich aber in Bezug auf die außermenschliche Natur in ihrem Fürsichsein auf ein so ganz anderes Maß, daß sich eigentlich nur noch negativ sagen läßt, welcher Anfangspunkt der Befreiung und Verklärung ihr durch den Sündenfall des Menschen und seine Folgen genommen und in eine viel spätere Epoche hinausgerückt worden ist, nicht aber positiv, ob und welche Veränderungen mit ihr in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Fall vorgingen. Daß endlich in Röm. 8, 19 ff. Paulus selbst den Dienst des vergänglichen Wesens, dem die Creatur unterworfen ist, nicht auf den Sündenfall, sondern ohne Nennung einer zeitlichen Ursache und ohne Bestimmung eines Zeitpunkts einfach auf den Willen Gottes zurückführt, der in diesem Acte der Unterwerfung schon auch das Ziel einer künftigen Befreiung der Schöpfung im Auge hat und den Hoffnungsblick auf dieses Ziel auch der Creatur als ein Harren und Sehnen eingepflanzt hat: diese exegetische Thatsache erhält von der geologischen Thatsache die gewiß auf richtige Spur führende Anregung, jenen göttlichen Act der Unterwerfung der Creatur unter die Eitelkeit nicht mitten in die Weltentwicklung hinein, also etwa in die Zeit des Sündenfalls zu verlegen, sondern schon in deren Anfang. Wir haben freilich nur erst die exegetischen und empirischen Grundlagen angedeutet, von welchen die pöuerologischen Untersuchungen der Theologie auszugehen haben;

ihre weitere Verfolgung aber würde uns weit über das Ziel dieser Studie hinausführen.

Die Thatsache, daß die fleischfressenden Thiere älter sind als das Menschengeschlecht, bietet noch einen weiteren, wenn auch untergeordneten, Verührungspunkt zwischen beiden Wissenschaften dar. Sie zeigt, daß aus Gen. 1, 29 und 30 nicht geschlossen werden darf, daß es zur Zeit der Erschaffung des Menschen noch keine fleischfressenden Thiere gegeben habe. Sofern alle theologische Untersuchung auch von diesem Gesichtspunkt aus mit jener Thatsache zu rechnen hat, sei sie unter den Anregungen, welche die Theologie der Naturwissenschaft verdankt, auch in dieser Richtung kurz erwähnt.

Wichtiger aber, weil umfassender und in die Offenbarungswissenschaft tiefer hineinführend, ist der Anstoß, den die Theologie der Naturwissenschaft zu danken hat in der Deutung der Tage im biblischen Hexaemeron. Erst die geologischen und astronomischen Entdeckungen und Theorien haben die Exegese, Apologetik und biblische Theologie veranlaßt, ihre ganze Aufmerksamkeit dieser Frage zuzuwenden und vor Allem herauszufinden, in welchem Sinn der Verfasser der Urkunde selbst die Schöpfungstage genommen habe. Wir verstehen es, wie vor jenen Entdeckungen die meisten Exegeten sich mit der Fassung der biblischen Schöpfungstage als natürlicher, vierundzwanzigstündiger Tage beruhigten; wir verstehen es auch, wie heute noch Exegeten, welche auf eine solche Fassung hinauskommen und den Widerspruch, in welchem die Naturforschung mit ihr steht, sehen, sich hiedurch weder veranlaßt sehen, der Naturwissenschaft ein Veto zuzurufen, noch auch eine Erschütterung in den Fundamenten ihres Offenbarungsglaubens zu fühlen; allein das harte Urtheil, mit welchem Schulz, Riehm und Andere die exegetische Fassung jener Tage als nicht natürlicher, sondern göttlicher und eben darum über das Zeitmaß von 24 Stunden in einer wenn auch von uns zunächst noch unbestimmbaren Weise hinausgehender Tage zurückweisen, mit welchem z. B. Riehm a. a. O. von dem „beliebten Kunststück“ redet, „aus den biblischen Schöpfungstagen der Naturwissenschaft zulieb lange Perioden zu machen“, dieses harte Urtheil ist ein sehr voreiliges. Der Verfasser dieser Zeilen wenigstens kann auch vom rein exegetischen Gesichtspunkt aus zu keinem anderen Resultate kommen als zu dem, daß unter den Tagen der Bibel auch schon nach dem Sinn des Erzählers göttliche Tage gemeint sind, die eben darin, daß sie Tage Gottes sind, sich von unseren natürlichen und menschlichen Tagen wie

das Urbild vom Abbild unterscheiden, über deren Zeitdauer aber sich der Verfasser noch gar keine Rechenschaft gegeben haben wird und auch exegetisch sich zunächst noch gar nichts sagen läßt, so lange nicht von anderen Seiten her hierauf Licht fällt, sei es von einer entwickelteren Erkenntniß des göttlichen Worts und Wesens, sei es von einer umfassenderen Erforschung der göttlichen Werke. Der Nachweis, daß das Wort „Tag“ in der h. Schrift auch sonst und namentlich in der prophetischen Sprache eine weitere Bedeutung hat und daß dasselbe Wort in Gen. 2, 4, wo es allerdings den Rang einer reinen Zeitpartikel erhalten hat, eben doch im Singular steht, während es dort grammatisch ebenso gut im Plural stehen könnte, und daß es in diesem Singular eben doch dieselbe ganze Schöpfungsperiode umfaßt, die unmittelbar vorher in sechs Tage zerlegt worden war, dieser Nachweis hat zunächst nur die grundlegende Bedeutung, daß das Wort „Tag“ dort in einem weiteren Sinn gefaßt werden kann, noch nicht aber die, daß es auch so gefaßt werden muß. Wichtiger ist das weitere Moment, daß die biblische Theologie den siebenten Tag jedenfalls als einen noch fortdauernden Tag der Sabbathruhe Gottes zu fassen hat. Die Auffassung des Hebräerbriefts, der in seinem vierten Kapitel durch das Medium des 95. Psalms hindurch auf Gen. 2, 2 und 3 zurückblickt und darauf die Gewißheit baut, daß es noch eine Sabbathruhe Gottes gebe, in welche eingehen zu dürfen den Gläubigen verheißen ist, ist für diesen biblisch-theologischen Gesichtspunkt entscheidend und stellt soviel fest, daß der Geist, der in den heiligen Schriftstellern war, den Keim dieser Lehre, wie sie sich uns im Hebräerbrief in offener Entfaltung darlegt, schon in jene alte Urkunde gelegt hat. Auch gibt sich jener Bericht selbst schon in einer Weise, daß er die Frage, die sich bei der schlechthinnigen Identificirung jener göttlichen Tage mit natürlichen Tagen unvermeidlich aufdrängen müßte, die Frage, was denn nun von Gott am achten, neunten Tage u. s. f. im Unterschied vom siebenten Ruhetag gethan, als unwürdig zurückweist und die von ihm geschilderte göttliche Schöpfungswoche hoch über die niedere Sphäre des irdischen Verlaufs irdischer Tage erhebt, wie er denn auch bedeutsam genug keinen Schluß dieses siebenten Tages erwähnt, was er doch bei den vorausgehenden sechs Schöpfungstagen gethan hat. Ueber den für unsere Auffassung oft geltend gemachten Umstand, daß die Lichter des Himmels, durch deren Bewegungen, populär gefaßt, der irdische Tag entsteht, nach dem Bericht selbst erst am vierten Tage gemacht worden sind, gehen wir hinweg, da ja

an und für sich und abgesehen von den anderen Gründen ganz wohl denkbar wäre, daß der Verfasser sich die drei ersten Tage der Welt als natürliche, aber noch nicht von jenen Lichtern regierte gedacht hätte. Völlig entscheidend für unsere Auffassung ist dagegen die Thatsache, daß die Schöpfungstage nach dem ganzen Charakter der Erzählung Tage Gottes sind, d. h. nicht Tage, die Gott vorfand oder machte, um nun innerhalb dieses Rahmens zu wirken, sondern Tage, die durch Gottes Schöpfungswerke entstanden, nicht Tage, an denen außer den geschilderten Schöpfungswerken noch allerlei Anderes geschehen sein mochte, sondern Tage, bei denen — unähnlich allen natürlichen Tagen — Tag und Tagewerk sich absolut decken. Daß das Wort von den 1000 Jahren, die vor Gott sind wie der Tag, der gestern vergangen ist, gerade im 90. Psalm, dem Gebet Moses, steht, der den Schöpfungsbericht, wenn auch vielleicht nicht verfaßte, so doch als Beginn seiner Schriften in dieselben aufnahm und vom Geist desselben seinen eigenen Geist befruchten ließ, ist immerhin ein beachtenswerther Wink. In der Erzählung selbst liegt übrigens ein stets in ihr wiederkehrendes Moment, das diesen Tagen den Charakter göttlicher, von den natürlichen eben darum verschiedener Tage aufprägt. Es sind das die jedesmal wiederkehrenden Worte: und es ward Abend, und es ward Morgen, erster Tag u. s. w. Warum sagt der Verfasser nicht: und es ward Abend und es ward Nacht? Berichtet er doch gleich beim ersten Tage von einer Scheidung des Lichts und der Finsterniß und von einer Benennung der Finsterniß als Nacht. Die Erklärung jener Worte hat den Exegeten schon viele Schwierigkeiten gemacht und wird sie so lanæ machen, als sie sich nicht zu der gewiß einzig natürlichen und ungezwungenen Auffassung verstehen: der Verfasser nannte keine Nacht, weil jene Tage keine Nacht hatten und als Tage Gottes auch keine haben konnten, Ps. 139, 12. Der Umstand, daß wir diese Deutung noch nirgends gelesen haben, hält uns nicht ab, sie so lange festzuhalten, als uns keine bessere Auffassung jener bei jeder anderen Erklärung so äußerst räthselhaften, bei unserer Deutung aber so äußerst klaren und verständlichen Redeweise gegeben wird.

Der Gewinn dieser ganzen Auffassung des biblischen Sechstageswerks für die Theologie an und für sich und für ihre Verständigung mit der Naturwissenschaft ist kein geringer. Für die Theologie gibt sie die Grundlage ab zu einer Anschauung, vermöge welcher Gott dem Menschen sein ganzes zeitliches Verhältniß zur Welt, wie es

sich von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende hätte darstellen sollen und ohne die Störung des Sündenfalls auch wirklich dargestellt hätte, kundgibt unter der Form von sieben auf einander folgenden Gottes- tagen, sechs göttlichen Schöpfungstagen und einem göttlichen Ruhetag. Diese Anschauung bietet dem Menschen ein wirklich vorstellbares und Gottes würdiges Urbild dar für die menschliche Wochen- eintheilung mit ihren sechs Arbeitstagen und ihrem einen Ruhetag. Ebenso gewährt uns diese Auffassung einen Ausblick auf das Ziel, an welchem sich auch in diesen Fragen die Wege der Theologie und der Naturwissenschaft schließlich begegnen werden. Noch ist zwar die Harmonie kleiner, als Viele glauben möchten. — Die Anfänge der verschiedenen Reiche des Organischen folgen nach den bis jetzt gefundenen Resultaten der Forschung nicht ganz in derjenigen Reihenfolge auf einander wie im Hexaemeron: die niedersten Pflanzen und die niedersten Thiere treten, soweit bis jetzt die Forschungen zurückgehen, gleichzeitig ins Dasein; über die Stellung des mosaischen vierten Tags ist die Harmonistik bis jetzt noch durchaus nicht im Klaren. Wollte man mit Hugh Miller annehmen, es seien dem Verfasser der biblischen Schöpfungsgeschichte in einer Vision sechs große Gemälde gezeigt worden, als treue Repräsentanten der Wirklichkeit herausgenommen aus den charakteristischsten Epochen der hervorragendsten Schöpfungsperioden, und was der Verfasser geschaut, habe er in jenem Berichte wiedergegeben, so würde man hiedurch, abgesehen von der sonstigen Unhaltbarkeit dieser Hypothese, zu der theologisch verwerflichen Redeweise geführt, die ersten Thiere seien eigentlich schon am dritten Tage geschaffen worden, aber der ganze Reichthum der Wasserthiere und fliegenden Thiere erst am fünften, der der Landthiere erst am sechsten, die Pflanzen seien zwar schon am dritten Tage geschaffen worden, aber viele ihrer Familien, namentlich diejenigen, welche die jetzige Flora constituiren, erst am vierten, fünften und sechsten, und der Verfasser habe nur darum so gesprochen, wie er gethan, weil er nichts Anderes gesehen habe. Dies aber hieße der biblischen Theologie Zwang anthun. Wollen wir theologisch von der Schöpfung reden, so müssen wir alle Pflanzen ein Werk des dritten, alle Wasserthiere und Vögel ein Werk des fünften, alle Landthiere ein Werk des sechsten Tages nennen; denn in den göttlichen Tagen decken sich ja Tag und Tagewerk vollständig, und daß die Beziehungen der göttlichen Tage zur zeitlichen Entwick-

lung der Dinge noch in Geheimniß gehüllt sind, das sollte die Apologetik frei gestehen. Immerhin aber sehen wir nun einerseits, daß die Theologie von sich aus der Naturwissenschaft vollen Spielraum gibt, sich die Perioden der Welterschöpfung so ausgedehnt vorzustellen, als sie durch ihre Forschungen genöthigt wird; andererseits ist auch schon das eine beachtenswerthe Thatsache, daß die großen Entwicklungen der Erde, soweit wir von ihnen Kunde haben, in ihren Höhepunkten mit der Reihenfolge des Hexaemeron übereinstimmen. Dem zweiten Tage der Genesis entspricht die Thatsache der Naturforschung, daß der Gebirgsbildung ein flüssiger Zustand der Erde voranging; das erste massenhafte Auftreten der Landflora fällt in die verhältnißmäßig frühe Zeit der Steinkohlenbildung, das erste allgemeine und massenhafte Auftreten der Wasserfauna in die Trias-, Jura- und Kreidezeit, die von der Steinkohlenzeit durch eine weite Kluft getrennt ist, das Auftreten der geflügelten Wirbelthiere ebenso, das erste allgemeine und massenhafte Auftreten der Landfauna in die Tertiärzeit, eine Entwicklungsreihe, welche in ihren Grundzügen dem zweiten, dritten, fünften und sechsten Tage der Genesis entspricht und dem vierten Tage einen weiten Raum läßt, dessen Deutung aber freilich bis heute noch nicht zweifellos gefunden ist. Ob und wie weit die Harmonie zwischen Schrift und Schöpfung sich noch weiter verfolgen läßt, möge die Theologie der Entscheidung der Zukunft überlassen; was etwa am biblischen Schöpfungsberichte ins Gebiet der subjectiven Vorstellung, was ins Gebiet des Offenbarungsinhalts zu verweisen sei, möge sie ihrer eigenen Forschung vorbehalten; was aber die Naturforschung findet und ihr zur theologischen Deutung und Benutzung anbietet, das möge sie nicht zurückweisen, sondern als Anregung ihrer eigener Forschungen dankbar verwerthen.

Endlich aber darf sich die Theologie auch nicht weigern, der Naturwissenschaft geradezu einen befruchtenden Einfluß zuzugestehen.

Zwar hat die Theologie ihre eigenen Principien, die ihre Lebens- und Zeugungskraft ganz in sich selbst und in ihrem gegenseitigen Zusammenhang haben, und diese ihre Principien läßt sie, wie wir oben als ersten Grundsatz aller Verständigung ausgesprochen haben, von keiner anderen Disciplin beeinflussen. Aber wie schon das bloß menschliche Leben, wenn es auch von begrifflich verschieden gegliederten Gesichtspunkten aus betrachtet wird und in sachlich verschiedene

Weisen sich manifestirt, doch wieder in der menschlichen Persönlichkeit seinen lebendigen Einheitspunkt hat, in welchem alle jene Gliederungen und Aeußerungen zusammenlaufen und sich berühren, so ist es die absolute Persönlichkeit, die Person Gottes, in welcher Alles, was Gegenstand der verschiedenen Wissenschaften ist, seinen Anfangs- und Zielpunkt und seinen Lebensquell hat, und die Rückbeziehung aller realen und idealen Existenzen auf die Person und das Leben und Wirken Gottes zu vollziehen, das eben ist eine der principiellen Aufgaben der Theologie. Darum wird sie denn auch von jedem Fortschritt in der Erkenntniß des Seienden in befruchtender Weise berührt. Jede Erweiterung unseres Weltbewußtseins gibt durch den Reflex, den dieses auf unser Gottesbewußtsein wirft, auch diesem eine Erweiterung, wenn auch nicht nach Gottes überweltlichem, so doch nach seinem innerweltlichen Sein und Wirken, und so ist es denn auch in Wirklichkeit gerade diese Seite des theologischen Denkens, welche der Naturwissenschaft reiche Befruchtung verdankt.

Ist doch der die ganze Gegenwart beherrschende Realismus aller Wissenschaften, auch der Naturwissenschaft, so diametral er sich dem idealen Charakter der Theologie entgegenzustellen scheint und so entschieden wir ihm da entgegenzutreten haben, wo er sich in den Dienst des Materialismus begibt, dennoch eben gegenwärtig auf dem besten Weg, durch die allgemeinen Gesichtspunkte, denen er auf durchaus empirischen Wegen entgegenführt, auch der Theologie für ihre religiöse und denkende Weltbetrachtung einen Gesichtskreis zu eröffnen, so großartig wie nie zuvor. Wenn die Naturphilosophie der letzten und vorletzten Generation manchen Schattirungen der Theologie vom theosophischen Mysticismus an bis hinaus zum speculativen Pantheismus vielfache Impulse gab, so waren das zwar immerhin Anregungen, aber theils erwiesen sie sich nicht als probehaltig, theils blieben höchst beachtenswerthe Richtungen der theologischen Entwicklung von ihr völlig unberührt. Nun aber führt gerade die neuere, durch und durch realistische Richtung der Naturforschung ganz auf dem Wege der einfach logisch denkenden Empirie auf so einheitliche Gesichtspunkte, auf so umfassende Grundprincipien der Weltbetrachtung, daß sich in ihnen die Einheit und Harmonie des Kosmos in allen seinen räumlichen und zeitlichen Dimensionen in einer vorher noch nie erkannten Ausdehnung offenbart und daß sich kein theologisches Denken mehr ungestraft gegen jene Resultate verschließt.

Solche auf rein empirischem Wege gewonnene Aussichtspunkte, die uns den einheitlichen Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen in der Welt, der bisher mehr nur ein Glaubenssatz der Theorie war, als einen Erfahrungssatz der Beobachtung erscheinen lassen, sind z. B. in der Physik die Entdeckungen von der Erhaltung der Kraft und vom mechanischen Aequivalent der Wärme, ein neu eröffneter Gesichtskreis, dessen weitere Verfolgung die Forscher allem Anschein nach in Bälde dahin geführt haben wird, die nicht bloß ideelle, sondern empirisch reelle Wesenseinheit aller früher sogenannten Imponderabilien unter dem Gattungsbegriff der Kraft so überzeugend nachzuweisen, als nur Mathematik und Logik im Bunde zu überführen vermögen. In der Astronomie ist es die Anwendung theils des eben genannten physikalischen Gesetzes, theils der physikalisch-chemischen Untersuchungen durch die Spectralanalyse auf die Verhältnisse der außerirdischen Weltkörper, was die Einheit des Kosmos, die Verwandtschaft der Bestandtheile der verschiedenen Weltkörper mit denen des Sonnensystems und unserer Erde in überraschender Weise zur Anschauung bringt und namentlich derjenigen theologischen Anschauungsweise eine großartige Bestätigung gibt, welche den Himmel nicht in irgend eine Fixsternregion dieser sichtbaren Welt, sondern ins schlechthin Ueberveltliche verlegt. In der Geologie ist es der mit jedem Jahr durch Thatfachen immer wieder von Neuem illustrierte und bestätigte Grundsatz von der wesentlichen Identität der alten und der neuen Agentien in der Erdbildung bei aller Verschiedenheit in der Stärke ihres Auftretens, der für die Einheit im Schöpfungsplan der Welt Zeugniß ablegt, und die Paläontologie insbesondere ist es, welche als jüngste aller naturwissenschaftlichen Disciplinen diese Wahrheit noch mit der ganzen Frische der Neuheit und der Jugend zur Anschauung bringt. Wie viel sie auch noch im Laufe der Jahre zu lernen und vielleicht auch abzulegen haben wird, Eines hat sie wohl für immer aus dem Grabe der Felsen zu Tage gefördert, nämlich die Erkenntniß von der Harmonie, von der stufenmäßigen Entwicklung aller organischen Wesen, Pflanzen und Thiere, von den ältesten Fucoiden, Myopodiensamen und Foraminiferen an bis zum jüngsten und höchsten Geschöpfe auf Erden, dem Menschen. Nicht in dem Sinn ist diese stufenmäßige Entwicklung zu verstehen, als ob da, wo eine neue Classe von Organismen auf der geologischen Leiter der Formationen auftritt, ihre ersten Repräsentanten jedesmal

auch der niedersten Gattung und Art dieser Classe angehört hätten; häufig ist das Gegentheil der Fall, und nur im Ganzen und Großen, im Fortschritt der Classen und Ordnungen, läßt sich jenes Gesetz nachweisen. Auch nicht in dem Sinn ist jener Fortschritt zu verstehen, als ob die Geologie bis jetzt dem Darwinismus Vorschub leistete; denn mit Ausnahme der niederen und für die Artunterschiede wenig wesentlichen Gehäuse der Mollusken zeigt die Geologie keine eigentlichen Uebergangsformen von einer Species zur andern. Aber darin besteht jene stufenmäßige Entwicklung und eben damit auch der Werth ihrer Erkenntniß für die Theologie, daß sich durch alle Arten und Classen der untergegangenen wie der lebenden Organismen nicht nur eine stufenmäßige Entwicklung in der Zeit ihres Auftretens, sondern auch das Band eines einheitlichen Planes hindurchzieht, der immaterieller, intellectueller Natur, der mit Einem Wort ein göttlicher Gedanke ist. Dieser Plan, soweit er in der Classification der höheren Organismen, der Wirbelthiere, erforscht ist, besteht darin, daß die einzelnen Classen, Gattungen und Arten Modificationen eines und desselben Grundtypus sind, eines Grundtypus, der sich in allen Modificationen als ihre unsichtbare Einheit, als ihr ideeller Grundplan erkennen läßt, und daß diese Modificationen und Entwicklungen selbst wieder ein Ideal haben, welchem sie zustreben und immer bestimmter und vollkommener sich nähern: und dieses Ideal aller Modificationen und Entwicklungen des Einen Grundtypus ist der menschliche Körper. Nicht Theologen und nicht Philosophen sind es, welchen wir diese Sätze entnehmen, obwohl beide je und je Aehnliches als Ahnung oder als Postulat ausgesprochen haben, sondern die Männer der Naturwissenschaft. Um nur zwei ihrer bedeutendsten Vertreter zu nennen, so faßt z. B. Professor Richard Owen in London jenes Ergebniß paläontologischer Studien und vergleichender Anatomie in den Satz zusammen: der Mensch war vom ersten Anfang der Organismen an ideal auf der Erde vorhanden. Agassiz spricht die nämliche Wahrheit in den Worten aus: der Mensch ist das Ziel, welchem die ganze Thierschöpfung vom ersten Auftreten der ersten paläozoischen Fische an zugestrebt hat. Weisen so die Geologie und die vergleichende Anatomie die Einheit des Plans in den Entwicklungen der verschiedenen Organismen nach, so weist die Physiologie der Pflanzen und der Thiere namentlich mit Hilfe der chemischen und der mikroskopischen Untersuchungen auf die Einheit in den Functionen des Lebens hin. Kurz, es wird kaum eine naturwissenschaftliche Disciplin

geben, welche nicht eben in der Gegenwart aus dem Chaos ihrer Specialuntersuchungen heraus immer wieder gerade das Einheitliche und das Einfache im Ursprung und Plan der Existenzen und ihres Lebens auffände, und welche nicht eben darum, weil sich das Mannigfaltige und das Teleologische aus dem Einfachen und Einheitlichen noch nicht erklären läßt, auf die überweltliche und intellectuelle Causalität der Welt hinwiese.

Die Theologie freue sich solcher Gesichtspunkte, die sich ihr aufthun; sie freue sich auch, wenn sie sich in der Verwerthung dieser Gesichtspunkte mit so bedeutenden Vertretern der Naturwissenschaft im Bunde weiß, wie z. B. mit einem R. Mayer, dem Entdecker des mechanischen Aequivalents der Wärme, der auf der letzten Naturforscherversammlung zu Innsbruck seinen Vortrag mit den Worten schloß: „Aus vollem Herzen rufe ich es aus: eine richtige Philosophie kann und darf nichts Anderes sein als eine Propädeutik für die christliche Religion“. Auf diesem Wege gegenseitiger Anerkennung und Achtung suche die Theologie ihre Verständigung mit der Naturwissenschaft, und statt unhaltbare Positionen einzunehmen, aus denen sie bei jeder eigenen oder nachbarlichen Bewegung sich wieder verdrängt zu sehen gezwungen sein muß, wird sie zu ihrem eigenen Gewinn auch die Naturwissenschaft mit ihren Resultaten in das Gebiet desjenigen sich einreihen sehen, von dem der Apostel sagt: Alles ist euer.

Der NOΥΣ.

Von

Pfarrer Dr. Klinge

in Dothen bei Schölen im Großherzogthum Sachsen.

Eine der fundamentalsten Wissenschaften ist die Psychologie. Alle Gebiete der einzelnen Disciplinen werden von derselben berührt. Für die Pädagogik ist sie sogar das einzige Fundament. Auch in der Theologie ist sie unentbehrlich, macht vielmehr die eine Seite aus, die von dem Heilssubjecte handelt, während die andere Seite die Theologie im engeren Sinne ist, in der Unterweisung über das Heilsobject ertheilt wird. Wir können die Psychologie daher wohl mit den alten Dogmatikern und Ethikern Anthropologie nennen. Für die theologische Wissenschaft insonderheit ist die Wurzel der Anthropologie die heilige Schrift, Altes und Neues Testament. Die Bebauung dieses Feldes ist von der höchsten Wichtigkeit, für die biblische wie für die praktische Theologie lohnt diese nicht gerade leichte Arbeit mit großem Gewinne. Ein Stück dieses Feldes, und nicht das unwichtigste, ist der νοῦς, dessen Begriff noch nicht die nöthige Berücksichtigung gefunden haben dürfte.

Es steht fest, daß νοῦς einen theologischen wie anthropologischen Begriff in sich schließt, d. h. daß es von Gott wie vom Menschen gebraucht wird. Wir fassen zuerst diese theologische Seite in das Auge, nachdem wir zuvor die classische Bedeutung des Wortes und der sinuverwandten Wörter geprüft haben. So zerfällt unsere Arbeit naturgemäß in drei Abschnitte.

I. Ergebniß der classischen Bedeutung des νοῦς.

Bei Hesychius findet sich νοῦς erklärt mit ψυχή, κυρίως δὲ σώφρωνος ψυχῆς ἐνέργεια. Neben dem Genitiv steht die Erklärung τοῦ λογισμοῦ, neben dem Dativ: ἐν τῇ διανοίᾳ. Die verwandten Wörter ergeben Folgendes: νόει = συλλογίζει; νόημα wird erklärt durch σύνεσις; νοητά sind die unsichtbaren Realitäten, τὰ μὴ ὁρώμενα.

Νοερόν findet seine Erklärung durch πνευματικόν. Ueberall also drückt diese Wörterfamilie eine höhere geistige Potenz aus. Es muß also der νοῦς das Organ hoher geistiger Begabung sein, für einfache wie zusammengesetzte Thätigkeiten des λόγος, für unsichtbare, geistige Realitäten, für das, was in der heiligen Schrift als πίστις erscheint. Mithin ist der νοῦς der Träger der höchsten den Menschen von Gott gewordenen Offenbarung.

Wir gehen fort zu Stephanus. Bei Homer finden wir das Wort in der Bedeutung von animus, mens, sententia. Aristoteles braucht das Wort in der Bedeutung von διάνοια, intellectus. Besonders wichtig sind die Worte: ἐκάστη τῶν δυνάμεων διὰ τοῦ νοῦς ἐνεργεῖται, ὅτι πᾶσα ἐνέργεια διανοίας ἐστὶν ἀποτέλεσμα. αἱ δὲ ἐνεργεῖαι δυνάμεις εἰσὶ τοῦ νοῦς, ὁ δὲ νοῦς ἡγεμονικόν ἐστι τῆς ψυχῆς. Ebenso bedeutsam ist die Stelle bei Euripides: ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστὶν ἐν ἐκάστῳ θεός. Bei den übrigen Schriftstellern findet es sich in der Bedeutung von: mens, cogitatio, sententia, bisweilen voluntas, consilium. Οἱ νοῦν ἔχοντες sind, qui sapiunt, prudenter agunt, bei Dichtern und in Prosa, also = φρονίμως. Auch kommt wohl die Bedeutung ratio, caussa vor. Cyrill nennt geradezu Gott νοῦς, ebenso die Engel.

Ueber das Verbum νοεῖν ist Folgendes zu bemerken. Dies bedeutet: mente agito, cogito, wohl auch mit dem Zusatz: φρεσί, θυμῷ, in animum induco, animadverto, intelligo, mente concipio, excogito: νοῆσαι τι ὅξος καὶ τὸ νοηθὲν ἐπιτελέσαι ταχύς. Es wird auch wie νοῦν ἔχειν = sapere gebraucht, auch wohl in der Bedeutung significare: πνθοίμεθ' ἂν τὸν χρησμὸν ὑμῶν, ὅτι νοεῖ.

Für νόημα ergibt sich außer diesen bisher gefundenen Bedeutungen noch die andere von ingenium, mens: Plat. Sympos. p. 197 E: ᾧδῆς, ἣν ᾄδει, θέλων πάντων θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων νόημα. Außerdem sensus, notio. Eigenthümlich ist, daß das Wort im Gegensatz zu γράμμα gebraucht wird, wie wenn heutzutage die Frage aufgeworfen wird, ob Buchstabe, ob Geist? An einer Stelle bei Xenophon wird ὄνομα dem νόημα entgegengesetzt mit nicht viel anderer Wendung des Sinnes.

Das verwandte διάνοια bedeutet sowohl agitatio mentis = cogitatio, als mens, animus. Wohl gehen auch beide Bedeutungen naturgemäß in einander über, wie Aristot. Eth. 101, 3: παιδίον διανοίαν ἔχων: knabenhaftes Denken und Gemüth. Die Eintheilung der

διάνοια in πρακτική, ποιητική, θεωρητική ist bekannt. Plato gebraucht das Wort im Gegensatze zu σῶμα.

Aus diesem Allem erhellt, daß schon im classischen Sprachgebrauche der νοῦς eine hohe Stellung in dem Menschengeniste einnimmt. Er ist das Gefäß, das Organ des Erhabenen, Edlen, nur durch ihn gelangt der Mensch zu menschenwürdigem Dasein und Leben, durch seinen Besitz erst wird der Mensch von allem Niedern, Gemeinen in Praxis, Dichten, Anschauen, also in der gesammten Sphäre des Geistigen, rein und frei. Vermöge des νοῦς dringt er in die Tiefe und steigt er zur Höhe. Er ist der Regent des niedern Seelenlebens, über das von hohem Thron herab er waltet und gebietet. Durch ihn ist der Mensch mit der Gottheit verbunden und göttlichen Geschlechts.

Platon gelangt zu dem νοῦς bei der Untersuchung darüber, ob das höchste Gut mit der Idee des Guten schlechthin congruent sei. Dabei unterscheidet er sofort göttlichen und menschlichen νοῦς. Der göttliche ist die vollkommene, der menschliche die unvollendete, immer blos werdende Erkenntniß; darum bedarf der menschliche νοῦς außer dem höchsten Guten noch eines höchsten Gutes, während der göttliche sich selbst genug ist und mit der Idee des Guten sich unmittelbar und völlig deckt. Diese Idee des Guten ist die αἰτία. Das ist die oberste Stufe der Kategorien des πέρας (Ideenwelt), des ἄπειρον (Materie) und der Mischung aus beiden, der Erscheinungswelt, in welcher erst das ἄπειρον sich in Begriffe fassen läßt, so gewiß das ἄπειρον nur in Verbindung mit dem πέρας betrachtet wird. Diese αἰτία ist τὸ ποιοῦν, τὸ δημιουργοῦν, Phileb. p. 26 C, 27 B; durch sie kommt das πέρας und damit Form in das formlose ἄπειρον. Diese Wirksamkeit hat aber nur einen Selbstzweck für die αἰτία. So steht diese αἰτία dem πέρας theils als bewegende Kraft gegenüber, ist aber auch in dem πέρας mit enthalten. Beide gewinnen eine Gestalt in der Erscheinungswelt. Die Idee des Guten — als höchste Idee — tritt als ἓν den πολλά der Ideenwelt gegenüber, um in Verbindung mit dieser letztern hinwiederum als ἓν den πολλά des ἄπειρον sich gegenüberzustellen. Diese αἰτία ist wirkende Ursache des Seins (Phädon) und des Werdens (Philebos), diese Wirkung aber ist unmittelbar in dem Zwecke mit enthalten. Der Fortschritt des Philebos ist die Einheit des νοῦς mit der αἰτία. Doch ist dies Ergebniß ein noch nicht völlig abgeschlossenes, es dient vielmehr nur dazu, das annähernd Verwandtschaftliche in der menschlichen Erkenntniß (αἰτίας ἐγγενής

καὶ τοῦτον σχεδόν τοῦ γένους) nachzuweisen. Dies Verhältniß aber ist dasjenige des Abbildes zum Urbilde. Die Menschenseele aber ist nur ein Theil der Weltseele, ein Individuum jener Totalität, jenes Universum. Die menschliche Seele hat den νοῦς, die Vernunft, das Höchste, Beste, mit empfangen, so gewiß Vernunft nicht ohne Seele, d. i. nicht ohne Selbstbewußtsein, denkbar ist.

Die unterste Stufe in dem Seelenleben nimmt Lust und Unlust ein. Die προσδοκία hat hier ihre Stelle: die Erwartung der Erneuerung der Lust oder des Verschwindens derselben. Hier zeigt sich die Gränze des Menschlichen, so gewiß in der göttlichen Natur gar keine solche προσδοκία Platz hat, sondern die volle Schmerzlosigkeit bei ungestörter Harmonie stattfindet. In dies Gebiet gehört die αἰσθησις, die von dem Bewußtsein der Seele aufgenommene Affection. Die μνήμη und ἀνάμνησις haben hier gleichfalls ihre Stelle, vermittelt durch die διάνοια, wodurch die Wahrnehmungen zu Vorstellungen werden. Dies ist bereits ein Durchschimmern der höhern Thätigkeit des νοῦς in der Menschenseele, es offenbart sich hier die sichtende Bewegungskraft des νοῦς. Eine nächsthöhere Stufe nehmen die Begierden ein: auch hier wieder die Erwartung als Vorstellung eines Zukünftigen. Auf dieser Stufe werden schon selbstthätige Vorstellungsbilder erzeugt. Auf diesem Grunde erheben sich wahre und falsche Vorstellungen, und diese haben wieder falsche und wahre Lust und Unlust zur Folge, die sich im weitem Verlaufe als gute und schlechte Lust zuspitzt; denn Tugend ist mit Erkennen, Sünde mit Irrthum bei Platon congruent. Tugend ist ja nur Wünschen und Hoffen des wahrhaft Guten und Ewigen, die innige Vereinigung mit dem Urguten selbst, wiesern dies letztere eine ungetrübte Seligkeit in der absoluten Erkenntniß selbst besitzt. Die reine und unreine Lust sind in stetem Gemisch mit einander. Es besteht aber auch eine reine Lust, analog der idealen Lust der Gottheit, nämlich an der Erkenntniß und deren Gebiete. Diese offenbart sich als den Trieb, vermöge dessen alles Unbewußte in das Bewußtsein aufgenommen werden soll. Das ist aber der aus der sinnlichen Hülle bereits frei gewordene Trieb, der auf die Erkenntniß an sich schon gerichtet ist. Es zeigt sich mithin ein Doppeltes: Fessel des Körperlichen, Freiheit durch das Ideale, in Wahrnehmungen wie Vorstellungen, daher der Unterschied zwischen niederen und höheren Sinnen. Das Schöne muß erst alles Sinnliche, an den Körper Erinnernde abstreifen. Wir werden an die Gränze des Sinnlichen und Uebersinnlichen geführt, wir treten aus

dem Bereiche des Schönen in das innere Heiligthum des Wahren, der Erkenntniß selbst: und ist der Mensch zu dem Bewußtsein der Harmonie gelangt, mit der die Erkenntniß auch das niedere Seelenleben erfüllt, dann ist er in den Besitz der reinen Lust gelangt. Diese Lust ist aber nicht mehr ein *ἄπειρον*, sondern eine *γένεσις* mit dem Zwecke der *οὐσία*, das Gute aber ist als der höchste Endzweck von Allem das wahrhaftige Sein selbst. Nun gehen *πέρας* und *αἰτία* zusammen in der *οὐσία*, das *ἄπειρον* aber tritt in der Gestalt der *ἔλη* auf. Die menschliche Erkenntniß gehört auch der *γένεσις* an, sie besitzt Grade der Akribie, je nach ihrer größern oder geringern Mischung mit dem *ἄπειρον*, sie trägt darum noch nicht die Vollendung des Guten in sich.

Den obersten Rang unter den Wissenschaften nimmt die Dialektik ein. Alle niederen Zweige des Wissens aber haben gleichfalls ihre Stelle, so weit sie frei von der Mischung mit Irrthum sind. Von den Künsten dürfen nur die einen Platz beanspruchen, die wahr und rein sind und der Vernunft gemäß. Soll aber auf diesem Wege das höchste Gut gefunden werden, sollen wir von der Stufe der *γένεσις* emporsteigen zu der Stufe der *οὐσία*, so muß zu der richtigen Mischung noch die Wahrheit (*ἀλήθεια*) hinzutreten; denn ohne sie gibt es kein Werden noch Bestehen eines Gewordenen. Damit stehen wir aber immer erst noch *ἐν τοῖς προθύροις*, noch in der Vorhalle zu dem innersten Heiligthum der Idee des Guten. — In einer neuen Stufenfolge, deren Zweck die Werthschätzung der oben angeführten Bestandtheile des Guten ist, führt Platon durch *μέτρον* (*μετρίότης*, *ἑυμετρία*), *καλόν* zu dem *ἀληθές* empor: das *ἀληθές* steht über dem *καλόν*, wiefern die Einsicht einen höhern Rang einnimmt als die reine Lust. Es tritt nun neben der wirkenden Ursache die Zweckursache hinzu (*αἰτία*). Als höchste Potenz erscheint auch hier die Wahrheit, und zwar als die höhere Vollendung der *οὐσία*. Dieser *ἀλήθεια* strebt Alles zu, die Schönheit ist nur der Weg zu der Wahrheit. — Endlich wird die Dialektik als dritte Stufe der Einzelwissenschaften noch besonders hervorgehoben. Der *νοῦς* erscheint hier als Vernunft, im Unterschied von *φρόνησις*, Erkenntniß im engeren Sinne, als Erkenntnißkraft, als das Organ, wodurch *φρόνησις* erst möglich wird. Aber dabei darf nicht vergessen werden, daß Platon nie die Präexistenz der Seele übersieht, und daher ist der ideale Inhalt des *νοῦς* nicht außer Acht zu lassen: *νοῦς* ist sonach der Lebensnerv, *φρόνησις* die Lebensäußerung unseres dialektischen Denkens.

Aber reine Lust und Erkenntniß sind doch nur Vorstufen eines noch Höhern, der Idee des Guten. Philebos ist darum selbst nur Vorstufe des Staates, in welchem die Darstellung dieses Höhern geboten wird. Ausgehend von der Wahrnehmung wie im Philebos und anknüpfend an die dort gegebene Unterscheidung der niederen und höheren Sinne stellt Platon den erhabensten Sinn, den Gesichtssinn, auf. Was für das Auge die Sonne, das ist für die Idee die Idee des Guten, das Licht, das durch die Vernunftserkenntniß hindurchgehen und dieselbe erleuchten muß. Die Vernunft ist dieser Urdee in der Menschenseele am verwandtesten, daher ist jene Idee nur von der Vernunft erfassbar; die Vernunft hat die Erscheinungswelt im Lichte der Wahrheit und des Seins zu betrachten, die Ideen sind daher das Licht, das die Erscheinung erleuchtet, die Idee des Guten ist ihre Sonne, die ihnen erst das Sein, die objective Wahrheit und ideale Wirklichkeit verleiht. Die höchste Idee ist Träger dieser absoluten Wahrheit. Gott ist νοῦς, ihm sind Vernunft und Erkenntniß untergeordnet. Und so haben wir die drei Stufen: Vorstellung, logische, πίστις, und sinnlich=bildliche, εἰκασία, mathematische Erkenntniß, διόνοια, Vernunftserkenntniß, νοῦς.

Das Ergebniß dieser Nebenerörterung für unsere Hauptuntersuchung ist dies: der νοῦς hat seine Sphäre in der Ideenwelt, in dem Bereiche der höchsten geistigen Potenzen. Er hat sein Wesen nicht blos in der Idee, in der Erkenntniß, in dem, was über Wahrnehmung, Vorstellung sich erhebt; nein, sein eigenstes Wesen und Walten besitzt er in der Urdee, in der Idee des Guten, er ist wirkende, ist letzte Ursache aller Dinge, des Weltalls wie des Mikrokosmos der Ideenwelt, vollenderisch schließt er ab alles Sein, in ihm besteht alles Sein selbst, er ist das absolute Sein. Er ist Organ der Wahrheit, ist Regulator aller Erkenntniß. Er hat sein Dasein als Urbild im Geiste Gottes, sein Abbild in der Seele des Menschen, dort Sein, hier Werden, mit der Aufgabe, das Werden zum Sein emporzuführen. Aber — und das ist die Schranke des platonischen νοῦς — das Wesen des νοῦς ist nicht Transscendenz, sondern Immanenz, wie sehr auch bei dieser Immanenz das ideale Sein, wiesern dies das vollkommene Sein (παντελῶς ὄν, Soph. p. 248 E) nicht ausschließt, und Wirkung und Zweck in eins zusammengehen.

II. Theologische Seite des *νοῦς* in der heil. Schrift.

Die Ausbeute ist hier gering. Genannt wird Gott nie mit dem Namen *νοῦς*, aber beigelegt wird ihm das Wort, es bildet einen integrierenden Theil seines Wesens. Ein congruentes hebräisches Wort gibt es nicht, vielmehr müssen die verwandten Begriffe dazu dienen, das Wort möglichst adäquat auszudrücken. Am nächsten trifft den Sinn *רוח*, obwohl hier der Uebelstand des *ὅλον κατὰ μέρος* eintritt, da *νοῦς* nur ein Theil des *רוח* ist oder vielmehr diesem letztern subordinirt. Hauptstelle ist Jes. 40, 13, das hebräische Original der Hauptstelle im Neuen Testament, Röm. 11, 34. Gott ist unerforschlich in den Tiefen seiner Erkenntniß, wiefern diese die ewige, absolute Wahrheit zum Inhalte hat. Aber diese Wahrheit soll vermöge des Heilsplanes Gottes realisirt werden durch *ὁδοί* und *κρίματα*; wiefern Gott Urbesitzer und Urheber wie Vollender und Vollführer dieser Wahrheit, der Heilsthatsachen für die Menschheit ist, wird ihm *νοῦς* beigelegt; der *νοῦς* ist das Organ beides, der Weisheit und Wahrheit Gottes. Ebenso in 1 Kor. 2, 16, der einzigen Stelle, in welcher auch Christo *νοῦς* zugeschrieben wird. Der Reflex des göttlichen *νοῦς* in den menschlichen zeigt sich in jener Stelle in der richtenden und sichtenden Thätigkeit, die der *ἄνθρωπος πνευματικός* vorzunehmen im Stande ist, wiefern der Vernunftsiinn, das Organ der Wahrheit, auf ihn übergegangen ist. Mit der richtenden, Alles seinem Endziele, der absoluten Wahrheit, entgegenführenden Thätigkeit des göttlichen *νοῦς* stimmt sodann *רוח צדקה*; dies bezeichnet zuvörderst den Zornhauch Gottes, Jes. 30, 33; Ps. 18, 16. Gott als reiner *νοῦς* muß die ihm im Herzen des Menschen entgegenstehende Unreinigkeit entfernen, erst dann kann er als reiner *νοῦς* in seiner eigentlichen Wirksamkeit sich offenbaren, auf der untersten Stufe in seiner belebenden Thätigkeit, Hiob 33, 4; 26, 4: Gott als letzte Ursache aller Dinge haucht dem Menschen seinen Lebensodem ein, um an demselben ein Organ seiner Wahrheit zu haben, um als *νοῦς* in der Welt wirksam sein zu können. Wieder eine Stufe höher führt *בין*, intelligentia; wir gelangen wieder zu der sichtenden, ordnenden Thätigkeit Gottes, wie er dieselbe durch Gerichte übt, um dadurch die Menschen zu geschickten Organen seines wahrhaftigen Willens zu machen; Jes. 11, 2 macht dies deutlich. *בין* ist schon der Ethymologie nach sinnverwandt mit *διάνοια*, es drückt das Wort eine disponirende Wirksamkeit aus, wie dieselbe im Namen und in Kraft Gottes ausgeübt werden soll, damit der

Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes Genüge geschehe. Hiob 28, 12. 20 erscheint בִּיקָה in Verbindung mit כִּכְמָה. Diese letztere scheint die Stelle des νοῦς einnehmen zu sollen als das Allgemeine über dem Besondern.

Judith 8, 14 finden wir νοῦς gebraucht von Gott, ohne daß wir aus jener Stelle etwas Besonderes für die Bedeutung des Wortes lernen. In dem übrigen außerkanonischen Schriftenkreise des Alten Testaments kommt das Wort nicht vor. An die Stelle desselben scheint σοφία getreten zu sein. Nicht nur, daß in der Hauptstelle, Weisheit 7, 22 ff., eins der ersten der fünf und zwanzig dort der σοφία beigelegten Prädicate νοερός ist; nein, die ganze Schilderung verläuft dort in dem, daß durch die σοφία geschieden wird zwischen Nacht und Tag, zwischen Finsterniß und Licht, zwischen Lüge und Wahrheit, sie das ἀπαλυσμα Gottes selbst. Sie führt das Göttliche in Erkenntniß der Wahrheit durch Kraft Gottes selbst über auf und ein in die Menschheit. — Bei Philo ist der göttliche νοῦς dasjenige, was die menschliche Seele frei macht von den Banden des Sinnlichen, Irdischen, Gemeinen, was dieselbe befreit aus dem Kerker der Lüge und Unreinheit, zu der Wahrheit und dem Lichte sie führt; der νοῦς Gottes ist der Hauch des Lichtes, die Ausstrahlung dieses Lichtes in die menschliche Seele, die Kraft, die die Seele führt zu der Erkenntniß der Tiefen der Gottheit selbst. Er verleiht der menschlichen Seele den χαρακτήρ, macht dieselbe bildsam, für Eindrücke göttlicher Art fähig, wie das Wachs.

Noch ist zu berücksichtigen 1 Kor. 2. Τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου; schließt der Apostel den Gedankenproceß in jenem Capitel wie mit einem kurzen Kobpsalm ab. Er redet nur von dem πνεῦμα Gottes, aber da er am Schlusse so sichtlich den νοῦς hervorhebt und betont, so ist, was er vom πνεῦμα aussagt, auf den νοῦς zu beziehen: es betrifft die eine Hauptseite des göttlichen πνεῦμα. Und der Apostel redet nicht direct vom νοῦς, er schildert vielmehr die Wirkungen des göttlichen νοῦς in der menschlichen Seele. Aber diese Wirkungen erlauben, einen Rückschluß auf das Wesen des νοῦς Gottes selbst zu machen. Der Apostel hebt an mit der Verkündigung des μυστήριον, d. i. der höchsten himmlischen Realitäten. Diese für kein menschlich ὁρθαλμός, οὐδὲς, καρδιά zugänglichen Heilserkenntnisse und Heilsthatsachen ἐποίησεν θεός, V. 9. Der νοῦς Gottes ist also das Organ für seinen Heilsplan, für die Disponirung des Menschengeistes zu dem, was er selbst schaut, hört, empfindet. Für solchen Heilsplan aber existirt auch

im Wesen des göttlichen *νοῦς* eine Heilsdynamik; dieser Rückschluß ist möglich nicht blos, nein, geboten durch die Worddynamik, die der Apostel B. 4 hervorhebt: Gott läßt diese Dynamik offenbar werden (*ἀπόδειξις*). Der Beweis für diese *ἀπόδειξις* des göttlichen *νοῦς* als Heilsdynamik liegt darin, daß derselbe die *πίστις* wirkt, so gewiß die *πίστις* zuletzt Kraft ist. Der Inhalt des an der Urstätte des göttlichen *νοῦς* wohnhaften *μυστήριον* ist *σοφία ἐν τοῖς τελείοις*. Die Heilspädagogik Gottes läßt in dem *νοῦς* klar erkennen auch die Heilsteleologie, sie faßt den Abschluß des Heilsplanes in sich, wie sie den Anfang desselben von Ewigkeit her erkannt und beschlossen hat, *προ-ώρισε*, B. 7. Der *νοῦς* ist außertweltlich und überweltlich, mit dem Zwecke, innerweltlich zu werden, um die Welt frei zu machen von Allem, was der fruchtbaren Wirksamkeit dieses *νοῦς* entgegensteht, B. 8. *Τὰ βάθη Θεοῦ* ist dasselbe wie *τὸ βάθος πλούτου*, Röm. 11, 33: es ist ein Ausdruck der Selbstzusammenfassung des *νοῦς* in sich, erfassbar nur von dem durch den *νοῦς* Gottes zu Licht und Wahrheit zubereiteten Menschengenossen. Somit ist der *νοῦς* das Organ für die Vermittelung der höchsten Aufschlüsse, B. 12: *τὰ χαρισθέντα ἡμῖν*. Er versetzt uns in das pneumatische Leben, indem er uns über die Schranken des psychischen Lebens hinaushebt: so ist er selbst ein Stück dieses göttlichen *πνεῦμα*. Er ist sein selbst gewiß als die absolute Wahrheit, B. 11: wir kommen durch den *νοῦς* zu einer für unsere geistige Verfassung adäquaten Selbstgewißheit, so gewiß ein Jeder von uns ein Stück dieses *πνεῦμα* durch den *νοῦς* übermittelt empfangen hat. Der *νοῦς* verleiht zugleich die für die *πνευματικά* und deren Verkündigung adäquate Sprache, B. 13: er gibt die rechte, volle Heilserkenntniß, wie ihm diese Erkenntniß selbst vollkommen inwohnt, B. 14. Er scheidet urheberisch und vollenderisch aus der menschlichen Seele aus, was nicht pneumatisch ist: er wirkt Licht der Wahrheit und Reinheit des Willens, ein nach Innen gefehrtes wie nach Außen hin thätiges Leben des Geistes, wie er selbst sich in sich zusammenfaßt und nach Außen hin wirkt, B. 15.

So ist der göttliche *νοῦς* das Organ in dem Wesen Gottes, das das Pneumatische für die menschliche Seele wirkungskräftig vermittelt, das die ewigen Heilsrealitäten desselben übereignet, beides, als göttliches Licht und als göttliche Kraft, der Gesetzgeber für alle Heilserkenntniß.

III. Anthropologische Seite des νοῦς in der heil. Schrift.

Zuvörderst erhebt, daß der νοῦς in zwei Beziehungen zu dem Menschengeniste tritt. Derselbe offenbart seine Thätigkeit in der Erkenntniß. Die unterste Stufe nehmen ein die Erkenntnisse des gemeinen Menschenverstandes: der νοῦς ist das Organ zu der Auffassung und Beurtheilung von Zahlenverhältnissen. Allein dies ist nur die erste Stufe, die Vorstufe. Dadurch soll nur Bahn gebrochen werden für die höheren und höchsten Erkenntnisse des Menschengenistes überhaupt. Und so ist der νοῦς der Träger der Ideen, das Gefäß, das die Erkenntnisse der σοφία in den Menschengenist überleitet, für denselben vermittelt, zurechtlegt, daß, wie der Menschengenist die höchste menschliche Erkenntniß begreift, die reine Zahl und damit den Raum und die Raumgrößen, derselbe auch die höchsten Erkenntnisse der Offenbarung in sich aufnehme. So gewiß aber die Mathematik die Wissenschaft der reinen Wahrheit ist und auf diesem Gebiete der νοῦς seine Thätigkeit entwickelt, so gewiß zeigt er sich auf dem Gebiete der Offenbarung wirksam innerhalb des Bereiches der ἀλήθεια, des ἀληθινόν: er ist das Organ für Anfang, Mittel, Ende aller Heilserkenntniß. Dies lernen wir aus Apok. 13, 18: ὥδε ἡ σοφία ἐστίν, ὃ ἔχων τὸν νοῦν ψηφισάτω τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου· ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστὶ καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτοῦ χξϛ. Die Stelle Röm. 14, 5: ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοὶ πληροφορεῖσθω, mit dem unmittelbar vorausgehenden mehrfachen κρίνειν zeigt sodann, daß, was der νοῦς von den Offenbarungswahrheiten erkannt hat, er auch ordnet, sichtet, auf allgemeine Gesetze zurückführt, zu allgemein gültigen Grundsätzen erhebt. Der νοῦς bringt mithin Ordnung in das Denken und Handeln, also daß er, wie Ordnung, Klarheit im Denken, so Plan, Ueberzeugung im Handeln herbeiführt. Damit aber kommen wir naturgemäß zu der andern Thätigkeit des νοῦς im Menschengeniste, zu der Stellung, die derselbe zu dem Willen einnimmt. Ist er zuerst Licht, so ist er nicht minder Kraft. Dies wird klar aus Röm. 7, 23. 25; dort ist die Rede von νόμος ἐν τοῖς μέλεσι und νόμος τοῦ νοός. Wie der νοῦς das Wahrhaftige erkannt und erfaßt hat, so erhebt er dasselbe nunmehr zum Gesetz und verleiht dem Willen die Kraft, dies Gesetz zu erfüllen. Beide, das Gesetz des Fleisches und das Gesetz Gottes, sind mit einander im Kampfe; im Besitze und in Kraft des νοῦς führt der Mensch diesen Kampf, wozu ihm die erleuchtende,

sichtende, ordnende Wirksamkeit des *νοῦς* eine mächtige Hilfe ist. Das *δουλεύειν* setzt Entschluß einerseits, Thatkraft andererseits voraus; da dasselbe mittels des *νοῦς* geschieht, so ist derselbe die Kraft, vermöge welcher das wahrhaftige Dienen vollzogen wird. Somit hat der *νοῦς* Bedeutung für die theoretische wie praktische Seite des Menschengeistes und Menschenwesens.

Dasselbe gilt von *νοεῖν*; dies Wort bezeichnet zuvörderst schließendes Denken, Ueberlegung, und zwar innerhalb des Bereiches gemein menschlicher Verhältnisse, so Matth. 15, 17, ebenso 16, 11; Marc. 8, 17. An letzterer Stelle ist das Wort zusammengestellt mit *συνεῖναι*, genau wie Eph. 3, 4 es in Verbindung mit *σύνεσις* gesetzt ist. Und zwar ist es hier eine *σύνεσις* der *μυστήρια* Θεοῦ; die gemein menschlichen Verhältnisse sind mithin nur die Vorhalle, noch nicht das Heiligthum der Thätigkeit des *νοῦς* selbst. Das Object des *νοεῖν* sind die *μυστήρια*, und zwar die höchsten, diejenigen, welche Christus selbst darreicht, die Christum, sein Wesen und Werk, zum Wesensinhalte haben, wie solche *μυστήρια* im Einzelnen wie im Ganzen von dem *νοῦς* erfaßt und begriffen werden. Mithin erschließen sich dem *νοῦς* die einzelnen Stücke der Heilsrealitäten und es wird demselben der ganze Heilsplan in Christo offenbar. Das Mittel, wodurch Solches dem *νοῦς* durch sein *νοεῖν* möglich wird, ist die Bitte, das Gebet, wie dies aus Eph. 3, 20 klar wird. 1 Tim. 1, 7 kommt das Moment des Ueberlegens hinzu, wie solche Ueberlegbarkeit in überlegten, geordneten, vernünftigen, wahrhaftigen Worten sich kundgibt. Hebr. 11, 3 wird *νοεῖν* auf göttliche Dinge bezogen, und zwar wird dasselbe durch das Mittel des Glaubens erreicht, der Glaube wird für das *νοεῖν* in Dienst genommen; der Glaube ist hier in seinem Elemente, sein Lebensnerv ist das *νοεῖν* (s. meine Auslegung zu Hebr. 11, 1—3 in meinem Commentar). Ebenso Röm. 1, 20, wo als Object des *νοεῖν* die *ἀδύνατος Θεοῦ δύναμις καὶ θεϊότης* erscheint, das sind die unsichtbaren, übersinnlichen, himmlischen Realitäten. Aehnlich Matth. 24, 15, wo das *νοεῖν* sich vollzieht inmitten der durch die Propheten verkündigten, nunmehr in die Wirklichkeit eingetretenen Endkatastrophen der Geschichte des Reiches Gottes; das *νοεῖν* ist hier eine Frucht des *ἀναμνησθῆναι* jener Weissagungen. *Νοεῖν* ist also fruchtreiches Nachsinnen über himmlische Dinge. Hierzu gibt Gott die *σύνεσις*, 2 Tim. 2, 7: das collective, synthetische Vermögen, das Wahrhaftige in dem rechten Lichte zu erkennen und zu erfassen. Matth. 16, 9 tritt das Moment des vernünftigen, im

Dienste der Wahrheit bestehenden Urtheilens über die sinnlichen Wahrnehmungen, die zu der Erkenntniß des Wahrhaftigen vorbereiten und leiten sollen. Was für das ὁράν das Auge, das ist für das νοεῖν das Herz, das innere geistige Auge, die geheiligte Stätte der Wirksamkeit des νοῦς, Joh. 12, 40.

Noch bleibt übrig, den νοῦς im Sünder und im Wiedergeborenen zu betrachten.

a. Im Sünder. Die Sünde in ihrem ganzen Wesen wie in ihren einzelnen Erscheinungen trübt den νοῦς, macht ihn unfähig, ein Organ der Wahrheit zu sein, pflanzt ihm irrige Ansichten über die praktische Wahrheit, über die Frömmigkeit ein, so daß der νοῦς διέφθαρται, 1 Tim. 6, 5: der von der Sünde in mannichfache Lüfte versenkte und auseinandergerissene, aus den Fugen getriebene Mensch ist nicht mehr im Stande, die Wahrheit zu erkennen, ja, der also in der Sünde gefangene Mensch setzt sich in Widerstreit und Widerspruch mit der Wahrheit, mit seinem bessern Ich, mit den Realitäten seines Heils, er wird ἀδόκιμος περὶ τὴν πίστιν, er vermag den Glauben nicht in sich aufzunehmen, verwehrt demselben den Eingang, 2 Tim. 3, 8. Hierdurch aber wird der νοῦς selbst ἀδόκιμος, zur Strafe von Gott; der νοῦς erweist sich als untüchtig, den Menschen zu erleuchten mit seinem Lichte und zu erfüllen mit seiner Kraft, wovon die Folge menschenunwürdig Thun und Verhalten ist, Röm. 1, 28. Die δυνάμει, Thätigkeitsäußerung des νοῦς, wird verdunkelt, wird hinweggewendet von dem ewigen Leben, demselben entfremdet, was eine Folge der durch die Sünde entstandenen ἄγνοια ist; als traurig Ende erscheint die πάρωσις τῆς καρδίας, also daß, gleichwie, wenn das Auge ein Schalk ist, der ganze Leib finster ist, nunmehr Finsterniß das Herz bedeckt; der Sünder ist nunmehr verhärtet gegen die Erkenntniß seines Heils, gegen das Wirkenlassen der Realitäten seines Heils auf sich, Eph. 4, 18. Die Sünde verunreinigt auch Anschauen, Vorstellen, Begehren, Wollen; der νοῦς als das Organ jener Vermögen wird unrein, er vermag das Wahrhaftige nicht mehr zu empfinden, zu schauen, mit Lust darnach sich auszubreiten. Und mit dem νοῦς wird συνελθῆναι verunstaltet, mit dem innern Sinne auch die innere Stimme der Wahrheit. Die μεμυσμένοι sind zugleich ἄπιστοι, es hört im Sünder das naturgemäße Verhältniß des νοῦς zur πίστις auf, wie Hebr. 11, 3 solches erscheint; Tit. 1, 15, Röm. 7 wird der Vorgang geschildert, wie die Sünde den Regulator des ganzen menschenwürdigen Daseins verdunkelt, entkräftet, lahm legt und an-

statt des normalen Zustandes einen abnormen, unnatürlichen hervorruft. *Σάργ* und *νοῦς* sind Polaritäten mit Erkenntniß, Wille, Gesetz; der *νοῦς* ist ein Organ Gottes, wie die *σάρξ* ein Organ der Sünde; der *νοῦς* macht zu einem *δοῦλος θεοῦ*, die *σάρξ* zu einem *δοῦλος ἁμαρτίας*. Die Sünde versetzt mithin den *νοῦς* in seinen Pol, er wird die Antithesis von sich selbst, er hebt sich selbst in seinem ganzen Wesen auf, wenn er in den Dienst der Sünde tritt. Der *ἕτερος νόμος ἐν τοῖς μέλεσι*, ein an sich abnormer Zustand, wird die Norm, das Organ der Wahrheit ist ein Organ des Irrthums, der Lüge geworden, B. 23. Hieraus erhellt, wie der *νοῦς* mit sich selbst streitet, wenn er der Sünde dienstbar wird.

b. Im Wiedergeborenen. Aus diesem Selbstwiderspruche, aus dieser Selbstauflösung muß der *νοῦς* sich wieder aufrichten; derselbe bedarf einer Erneuerung, wie der ganze in die Sünde versunkene Mensch. Diese *ἀνακαίνωσις* hebt Röm. 12, 2 hervor. Die Erneuerung soll einer Umwandlung gleich sein, *ἀνακαίνωσις* = *μεταμόρφωσις*. Der *νοῦς* soll wieder das Organ Gottes werden, soll klar, deutlich, sicher das erkennen, was er als solches in sich aufnehmen soll; er soll *δόκιμος* werden für die Erkenntniß der absoluten Wahrheit, wie solche in dem Willen Gottes ausgesprochen ist und sich dem wiedergeborenen *νοῦς* rein, unverhüllt, nach ihrem ganzen Umfange und Inhalte kundgibt. So stellt der wiedergeborene *νοῦς* das verloren gegangene *δόκιμον* in dem Menschen selbst wieder her. Nicht bloß das Einzelne der göttlichen Heilswahrheit im Gesetz, nein, die gesammte Heilsoffenbarung in der heil. Schrift erschließt sich dem *νοῦς*, derselbe wird ein Gefäß zur Aufnahme der Heilsrealitäten in der heil. Schrift, Luc. 24, 45. Der *νοῦς* wird dann auch ein rechtes Gefäß des wahren Christengebets. Welchem geistigen Vermögen sich das Einzelne wie das Ganze der Heilsrealitäten erschlossen hat, das wird auch den rechten Weg zu der Frucht der Lippen finden und wahrhaftige Worte vor Gott reden, durch die der Mensch in dem Besitze des wahrhaftigen Heilsgutes erhalten und gefördert wird. Zu dem Ende muß in den *νοῦς* gänzlich eingehen das *πνεῦμα*, beide müssen so eins werden, daß in Kraft der innigen Vereinigung beider möglich wird der rechte Gebrauch des Gebets, 1 Kor. 14, 14—19. Der *νοῦς* hat in seiner Wiedergeburt die Richtung einzig auf das Himmlische genommen, so aber hat derselbe eine vereinende, verbindende Kraft; die ihn besitzen, fühlen sich in der Einheit des Geistes verbunden, *εἰς τὸ αὐτὸ φρονεῖν*, also daß auch eine gemeinsame An-

schauung, gemeinsame Erkenntniß erzielt wird, 1 Kor. 1, 10. Dieser *voûs* erschließt die höchsten Heilsgüter in dem Frieden Gottes, er führt an das Heilsziel selbst, Phil. 4, 7.

Das Endergebniß ist: der *voûs* ist das Gefäß in dem Menschengeiste, zur Aufnahme der ewigen Realitäten und deren Erkenntniß verordnet. Das Wahrhaftige, wie dasselbe von Gott als dem ewigen Urquell ausgeht, nimmt seinen Weg durch das solchem Wesensinhalte adäquate Medium zu dem Menschengeiste. Dem *voûs* wird die reine, unverhüllte, unvermischte, ewige Substanz des Wahrhaftigen offenbar. Das Werden und Sein dieses Begriffs und dessen Erkenntniß ist der stete, fest vorgezeichnete Bereich der Wirksamkeit des *voûs*. Ihn erfüllt und durchdringt ein unausgesetztes, unermüdetes Ringen nach diesem köstlichsten Heilsbesitze, und je mehr dieses Werden zum Sein sich läutert, befestigt, erhebt, desto mehr hat der *voûs* seine Aufgabe erfüllt, desto reiner, inniger, seliger ist seine Freude an Gott und in Gott, als an der transcendenten Idee des Guten, die in ihm ihren Reflex gefunden hat. Der *voûs* das Organ des *ἀληθινόν*, wie dasselbe in Bd. XI, Heft 2 dieser Jahrbücher von mir dargestellt worden ist, das ist ein Ergebnis, das jedem unbefangenen und ernst in der Schrift forschenden Auge sich erschließen muß¹⁾.

¹⁾ Damit stimmt überein Beck, bibl. Seelenlehre, 2. Aufl., S. 50. 51: „Nach Röm. 7, 23—25 ist, wie das Sündengesetz im Fleische, ebenso im *voûs* das Gottesgesetz Seeleneigenthum des Menschen; jenes, nicht selbst Geist, aber geistig, so nach die Wahrheit und das Recht, bildet die dem geistigen Seelensinn eingeprägte Ordnung Gottes, so daß derselbe an die Gesetze der Wahrheit und des Rechts als an eine innere Macht sich gebunden weiß und sie von Innen heraus sinn- und triebartig den *voûs* bestimmen. In dieser Eingebundenheit des geistigen Gesetzes ist das geistige Wesen des *voûs* gegeben, d. h. das Geistige ist im *voûs* ursprünglich weder als eine bloße Formbestimmung für das Wahre und Rechte, noch als eine schon entwickelte Erkenntniß und Fertigkeit desselben vorhanden, sondern als Verußtsein und Gewilltsein, so daß also Wahrheits- und Rechtsinn mit lebendiger Trieb- und Entwicklungskraft das Wesen des geistigen Seelensinns bildet — die Grundlage aller intellectuell-moralischen Ordnung, aus welcher sich die Denk- und Sittengesetze, Logik und Ethik, in ihrem wahren Gehalt entwickeln.“ So Beck. Nur schade, daß derselbe, das Grundwesen des Psychischen als eines niedern verkennend, demselben eine höhere Stellung anweist, und was in den höhern Bereich des Geistigen gehört, der Seele zuschreibt. Der *voûs* geht aber eine Verbindung mit diesem niedern Psychischen ein im Dienste der Sünde, in seiner Trübung, nicht in seiner ursprünglichen und durch die Wiedergeburt wiederhergestellten Reinheit. (Siehe oben zu 1 Kor. 2.)

Anzeige neuer Schriften.

Biblische Theologie.

Weiland Dr. Friedrich Tuch's, Professors der Theologie zu Leipzig, Commentar über die Genesis. Zweite Auflage, besorgt von Professor Dr. Arnold, nebst einem Nachwort von A. Merx. Halle, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1871. CXXII und 506 S.

Vediglich die wiederholten Nachfragen haben den Verleger dieses Werkes bewogen, nach dem Tode des Verfassers eine neue Ausgabe zu veranstalten, zwei und dreißig Jahre nach dem ersten Erscheinen desselben. Mit vollem Rechte sieht das Nachwort darin einen glänzenden Beweis für den hohen Werth des Commentars, trotz der außerordentlichen Bereicherungen, welche die semitische Alterthumskunde erfahren hat, trotz der Fortschritte der Compositionskritik, trotz mehrerer seitdem erschienenener tüchtiger Erklärungen, endlich trotz der Veränderung des theologischen Geschmacks. Gerade an geschichtlichem und antiquarischem Material zeichnet sich der Tuch'sche Commentar durch große Reichhaltigkeit aus, und die neueren Bearbeitungen der Genesis lassen doch so Manches vermissen, was in der exegetischen Tradition nicht vergessen werden darf. Darum halten auch wir die neue Herausgabe für sehr zweckmäßig. Leider wurde Professor Arnold mitten in der Arbeit durch einen allzu frühen Tod weggerafft, so daß Dr. Merx (gegenwärtig ordentlicher Professor der orientalischen Sprachen in Tübingen) den größten Theil der Herausgabe besorgte. Die von Tuch selbst herrührenden Einschaltungen erscheinen in eckigen Klammern, die der Herausgeber in geschweiften Parenthesen. (Einige Male scheint man dieselben vergessen zu haben, so bei den Noten S. 321 und S. 324.) Der Text selbst ist intact geblieben.

Die Noten Tuch's bringen überwiegend theils biblische Parallelstellen, theils Realparallelen aus seiner Lectüre, vorzüglich aus syrischen und arabischen Autoren, ferner kleinere grammatische und lexikalische Zusätze. Sehr selten hat er eine Aenderung seiner ursprünglichen Erklärung gegeben. So will er 25, 32 jetzt der früher verworfenen Schumann'schen Interpretation beitreten: „ich bin im Begriff zu sterben“, wozu indeß der Herausgeber richtig das ganz Ungewöhnliche dieser Redeweise hervorhebt. Eine ähnliche Remedur einer Tuch'schen Note finden wir auch S. 369, Note 3 über Nehobot. — Die Noten von Arnold und Merx sind höchst dankenswerth. Sie erstrecken sich zunächst auf die Genauigkeit der Citate, welche bei Tuch Manches zu wünschen übrig ließ. So ist z. B. Strabo stets viel präciser citirt, desgleichen mehrere arabische Schriftsteller, ferner Ewald's

Grammatik. Die Literatur ist mit großer Vollständigkeit nachgetragen, zumal aus der Assyriologie und Aegyptologie. Seltener werden die Ansichten neuerer Erklärer nachgetragen; dies findet indeß durchgängig statt mit den trefflichen Forschungen Knobel's über die Völkertafel. Ueber das Zervane akerene (S. 8), das Euch noch als reales Urprincip auffaßt, konnte jezt das Richtigere beigebracht werden, desgleichen über die Lage Ninive's, über das Todte Meer, über Beelsamen, das bekanntlich auf das phöniciſche 72W, Himmel, zurückgeht, also ganz genau ist, und Aehnliches. Alle diese Zusätze erhöhen den Werth des Commentars gerade nach der Seite hin, wo seine ursprüngliche Stärke lag, in erheblicher Weise.

Hinsichtlich der Compositionskritik konnten die Herausgeber sich nicht mit einzelnen Noten begnügen. Der Standpunkt der Ergänzungshypothese, deren bedeutendster Vertreter Euch bekanntlich gewesen ist, ist heute bereits antiquirt. Statt dessen hat aber Herr Professor Mery einen ungleich dankenswertheren Ersatz geliefert, nämlich eine längere, eingehende, kritische Geschichte der ganzen Pentateuchfrage, — eine Arbeit, welche alle bis jezt gegebenen Darstellungen der Controverse an Geiſt, Scharffinn und überſchaulicher Klarheit erheblich übertrifft. Hieraus ersehen wir, daß zwei Momente die verschiedenen Wandlungen hervorriefen: theils nämlich der Umstand, daß man den Blick vorzugsweise auf einzelnen Theilen des Pentateuchs ruhen ließ (in der ersten Urkundenhypothese auf der Genesis, in der Fragmentenhypothese auf Leviticus und Numeri), theils die sachliche Auffassung des Inhalts, welche besonders de Wette durch seine Kritik der israelitischen Geschichte inaugurierte. Der Gegenwart stellt der Verfasser die Aufgabe, vor Allem die historische Entwicklung der „mosaischen“ Gesetzgebung geschichtlich-kritisch zu begreifen, ehe man die Frage nach der Composition in erneuten Angriff nehmen könne. Mag man auch mit Einzelem nicht ohne Weiteres übereinstimmen, so wird man doch der ganzen Grundanschauung, die der Verfasser entwickelt, die Zustimmung nicht versagen dürfen, hoffentlich eine kräftige Anregung zu weiterer Arbeit.

Senä.

E. Dieſtel.

Christi Person und Werk nach Christi Selbstzeugniß und den Zeugnissen der Apostel. Von Wolfgang Friedrich Geseß, Dr. theol., Professor in Göttingen. Erste Abtheilung: Christi Selbstzeugniß. — Auch unter dem besonderen Titel: Christi Zeugniß von seiner Person und seinem Werk nach seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt von u. s. w. Basel, Bahnmaier's Verlag (C. Detloff), 1870. XXIII und 355 S.

Der Herr Verfasser legt uns mit Obigem das erste Drittheil eines Werkes vor, in welchem seine vorlängst erschienene weitverbreitete Schrift über die Lehre von der Person Christi in ganz neuer, erweiterter Gestalt sich der exegetischen und dogmatischen Literatur über die Christologie anreicht. Er nimmt nunmehr die Person und das Werk des Erlösers, weil „jede der beiden Lehren in voller schriftmäßiger Lebendigkeit nur Hand in Hand mit der andern ausgeführt werden könne“ (Vorrede, S. VII), als ein Ganzes zusammen, behandelt in dem bis jezt vorliegenden ersten Bande das Selbstzeugniß Christi, worauf ein zweiter Band

das apostolische Zeugniß, der dritte und letzte die dogmatische Verarbeitung der biblisch-theologischen Ergebnisse enthalten soll. Ein Gesammturtheil über den Werth dieser umfassenden Arbeit für die Wissenschaft ist obigem Plan zufolge eigentlich erst möglich, wenn alle drei Abtheilungen des Werkes einmal fertig vorliegen. Denn das schwierigste Problem ist und bleibt das, was dem dritten Theil vorbehalten wurde, die dogmatische Verarbeitung des exegetischen Erfundes; die Gegenwart gibt sichlechterdings nicht mehr zufrieden damit, wenn die biblischen Aussagen und in ihnen das rein Menschliche, was wir uns psychologisch zu rechtlegen, was wir durchsichtig machen können, und andererseits das Uebermenschliche, dem in unsrem Selbstbewußtsein und unsrer Erfahrung nichts entspricht, einfach neben einander gestellt werden; die Wissenschaft kann nicht zur Ruhe kommen, so lange nur immer gefordert wird, jedes der beiden constituirenden Momente neben dem andern zu denken und keines fallen zu lassen oder zu verkürzen; sie muß darnach streben, auch die lebendige Einheit derselben in einer vollkräftigen historischen Persönlichkeit dem Denken zugänglich zu machen. Was der Herr Verfasser S. 267 sagt: „man müsse immer anstatt der evangelischen Berichte die eigene Phantasie zur Geschichtsquelle machen, wenn das Princip, Jesum nach dem gemeinen Menschenmaß zu messen, zu consequenter Durchführung gelangen soll“, ist ganz wahr; aber wenn dann, wie wir das in Predigten und in theologischen Erörterungen so oft zu hören bekommen, gerade der Gegensatz zu allem Menschlichen immer wieder geschärft wird, so daß das Menschenmaß zwar an einzelnen Punkten, auf einzelne Strecken hin angelegt, dann aber wieder gänzlich beseitigt wird, bis man es wieder brauchen kann, so kommen wir damit nie zum Ziel. Wenn es aber auch der Wissenschaft beschieden sein sollte, immer nur annäherungsweise zu demselben zu gelangen, so werden wir doch jeden Schritt, den eine Arbeit wie die des Herrn Verfassers vorwärts zu thun verheißt, mit Dank erkennen.

Der erste Theil, den wir vor uns haben, verfolgt immer gleichzeitig einen doppelten Zweck, einen exegetischen und einen historischen. In ersterer Beziehung sind die sämmtlichen in den Evangelien überlieferten Aussprüche Jesu, die irgend eine christologische Bedeutung haben — und diese haben ja eigentlich alle — mit großer exegetischer Sorgfalt behandelt, und der wissenschaftliche wie der praktische Exeget wird über viele Stellen lehrreiche Winke für die richtige Auffassung und fruchtbare Behandlung derselben finden. Beispielsweise sei hier die schöne Entwicklung des hohenpriesterlichen Gebets nach seinem Vollgehalt (S. 168—174) erwähnt. Wir erlauben uns, nur Einiges zu nennen, was uns zweifelhaft oder nicht ganz erschöpfend schien. S. 5 sagt der Herr Verfasser zu Joh. 2, 4, der Ausdruck „meine Stunde ist noch nicht gekommen“ könne nur von der Stunde des messianischen Auftretens gemeint sein, welches erst mit der Tempelreinigung seinen Anfang nehme. Aber was soll alsdann diese Rede gegenüber der Mutter Jesu bedeuten? Im obigen Sinne wäre dieselbe gar keine Antwort auf das Begehren derselben. Und kann wohl gesagt werden, das erste Zeichen, mit welchem nach des Evangelisten Angabe Jesus seine Herrlichkeit offenbarte (Vers 11) und auf welches hin „seine Jünger an ihn glaubten“, habe noch nicht zu seiner messianischen Thätigkeit gehört? — Nach S. 186 soll sich Jesus den Namen „Menschensohn“ (der übrigens S. 214 gegen Keerl's Identificirung mit Gottessohn ins richtige Licht gestellt wird) beigelegt haben im Hinblick auf den Weibessamen in der Ge-

nesis. Der Herr Verfasser ist sonst nicht in die Hengstenbergische Manier verfallen, für jedes Wort im N. T. eine specielle Grundstelle im N. T. nachweisen zu wollen; aber hier müssen wir doch fragen: wenn jener Name aus der alttestamentlichen Benennung hervorgegangen sein soll, warum hat Jesus sich nicht geradezu den Weibesamen genannt? Und überdies: warum hat er dann niemals die Namen Eva's oder Adam's in den Mund genommen, die ja auch sonst im N. T. nur bei Paulus in der Sprache der neutestamentlichen Gemeinde wieder zum Vorschein kommen? — Nach S. 272 hat Jesus der Kanaaniterin auf ihre Bitte nicht im Ernst mit so herben Worten — anfänglich ja gar nicht — geantwortet. Wir wissen wohl, daß das eine vielfach gutgeheißene Deutung ist; wir finden uns jedoch außer Stande, sie gelten zu lassen. Solche Verstellung, ob auch in pädagogischer Absicht, solch grausames Spiel mit dem armen Weib ist des Herrn nicht würdig; wenn er sagt: „Ich bin nicht gesandt, als nur zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel“, so ist ihm das voller, heiliger Ernst; das hatte er bis dahin als seine Aufgabe erkannt und im Gehorsam gegen des Vaters Willen glaubte er das Weib abweisen zu müssen; uns will es vorkommen, als habe er gerade durch die Härte seiner Worte sein eignes, rein menschliches Mitleiden bezwingen wollen und erst in dem Moment sei ihm durch des Weibes Beharrlichkeit das Licht darüber aufgegangen, daß er gesandt sei, vielmehr Alles zu suchen und selig zu machen, was verloren ist; hier hat ihm der Vater gezeigt, was er thue, was er im Sinne habe (Joh. 5, 19. 20), und was der Vater thut, das thut gleich auch der Sohn. — S. 178 wird das Wort: „Von nun an werdet ihr sehen des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen in den Wolken des Himmels“, ziemlich spiritualistisch erklärt; bleibt aber nicht zwischen dieser Erklärung und der sinnlichen Bestimmtheit des Ausdrucks eine Incongruenz zurück, die sich am Ende doch nur löst, wenn Jesus selber die Parusie schon in nächster Zeit erwartete? So wird zu Matth. 19, 28 bemerkt: „Die Zwölfe mußten freilich zunächst an das buchstäbliche Israel denken; ist aber im Sinne des Herrn nicht alles zum Heil berufene Volk gemeint?“ Ja, so erklären wir es, kraft des Christlichen Universalismus; aber abgesehen davon, daß den Aposteln hier eine richterliche Function zugeschrieben wird, die mit den sonstigen Erklärungen, daß Jesus allein das Gericht vollziehe, nicht recht in Einklang zu bringen ist (denn mit allgemeinen, verflachenden Medensarten, dieser theologischen Erbsünde, von der sich der Herr Verfasser auch hier gewissenhaft fern hält, ist nichts geholfen) — bleibt immer die Frage stehen: warum hat der Herr, wenn er es so universell gemeint hat, das nicht auch in klaren, unmißverständlichen Worten gesagt? Unsere alten Theologen waren zwar schnell fertig mit der Sentenz: Christus und der heilige Geist könne seine Worte wählen nicht nach den Gesetzen menschlicher Logik, sondern nach freiem Gefallen; aber wohin geräth alle Exegese, wenn bei so vielen Stellen behauptet wird, der Sinn sei ein ganz anderer, als den die Worte für jedes menschliche Verständniß mit Nothwendigkeit ergeben? Von jener allzu devoten, in Wahrheit aber nur der Willkür dienenden Ansicht ist bei unserm Hrn. Verf. nichts zu finden. — S. 162 wird die Persönlichkeit des heiligen Geistes als erwiesen angesehen durch die Aussprüche, in welchen gesagt wird, er sei ein andrer Beistand für die Jünger als Jesus selbst; der Vater sende ihn; er rede nicht von sich selbst, sondern, was er höre, das werde er reden, &c. Wir können uns nicht überzeugen, daß hieraus der obige Schluß gezogen werden

dürfe, da diese Aussagen sich allesammt auch vollständig erklären lassen, ohne dem heiligen Geist ein Prädicat beizulegen, das weder mit der Art seines Wirkens, wie es thatsächlich schon im N. T. hervortritt, noch mit Ausdrücken, wie sie vom heiligen Geiste dem N. T. ganz geläufig sind: er werde ausgegossen, er falle nieder auf eine ganze Versammlung u. dergl., zusammenstimmt. Endlich, um nur noch ein Fragezeichen zu setzen, wird S. 167 gesagt: „Die Stiftungsworte des Abendmahls können besagen, daß Jesu Leib und Blut auch selber gegenwärtig seien, um genossen zu werden; und nur wenn sie dies wirklich besagen, ist im Abendmahl das „ich lebe und ihr sollt leben“ ausgesprochen.“ Wir wollen nicht auf den alten Scrupel zurückgreifen, daß jedenfalls gerade bei der Einsetzung in der Nacht, da er verrathen ward, der noch lebendig vorhandene, noch nicht gebrochene Leib, das damals noch nicht vergossene Blut den Jüngern im Brod und Wein, vom Passahstisch genommen, unmöglich schon in realer Wirklichkeit mitgetheilt werden konnte, wosern wir uns noch irgend etwas Klares dabei sollen denken können. Aber das ist noch zu fragen: ob das „Ich lebe, Ich lebe in Euch,“ nur denkbar ist in der Form von Leib und Blut. Ist nicht eben die Existenz des heiligen Geistes der Beweis, daß es ein Leben geben muß, das nicht Leib und Blut als seiner Organe bedarf?

Die zweite Tendenz des Herrn Verfassers, die historische, beherrscht das ganze Buch insofern, als es in den sechs ersten Capiteln die einzelnen Abschnitte, die sich im Leben Jesu unterscheiden lassen, chronologisch durchläuft, nämlich 1) von der Taufe bis zum ersten Auftreten in Jerusalem; 2) von da an bis zum Auftreten in Galiläa; 3) bis zur galiläischen Krisis; 4) bis zur Leidenswoche; 5) die Zeugnisse in der Leidenswoche; 6) die Worte des Auferstandenen. Später folgt in Capitel 8 eine Darlegung des Stufengangs in Jesu Selbstbezeugung, nachdem sich in Capitel 7 der Hr. Verf. in zum großen Theil treffender Polemik mit entgegenstehenden Ansichten auseinandergesetzt hat. Die historische Erörterung ist wesentlich harmonistisch, andrerseits soll zugleich, wie eben in Capitel 8 zu ersehen, ein bestimmter Fortschritt in den immer tiefer, klarer und umfassender werdenden Aussprüchen Jesu über sich selbst nachgewiesen werden. In beiden Beziehungen ist vieles Neue, vieles Einleuchtende zu finden; was uns dabei noch nicht bis zur vollen, abschließenden Erledigung gelangt erschien, ist nur Folgendes. In der Vorrede, S. IX, sagt der Hr. Verf.: „Man wird schwerlich sagen können, daß die Weise, wie der synoptische Stoff in die Maschen des johanneischen Zeitnetzes eingefügt wurde, irgendwo eine gewaltsame sei.“ Eine gewaltsame nicht; aber daß sie hin und wieder wenigstens künstlich sei, das möchten wir nicht zu verneinen wagen. Das Bild von dem Netz und seinen Maschen paßt zwar vortrefflich auf die Methode, die hier angewandt wird, ob aber auch auf den objectiven, selbstständigen Darstellungscharakter der Synoptiker einerseits und des Johannes andrerseits, ist uns weniger gewiß, namentlich da der Hr. Verf. selbst S. 297 mit großer Umsicht erklärlich zu machen sucht, warum bei Johannes kein Stufengang in der Erziehung der Jünger nachgewiesen werden könne, weil Johannes nur die Bezeugung Jesu an die Welt ins Auge fasse. Selbst die schon in der Vorrede gegebene Probe der Ineinanderfügung der johanneischen und der synoptischen Relation über die Speisung der Fünftausende und über das Wandeln Jesu auf dem Meer ist zwar glücklich durchgeführt, so daß gleichsam immer ein Gelenk der johanneischen Darstellung zwischen zwei synoptische oder umgekehrt

hineinpaßt — eine Entdeckung, über die der Hr. Verf. sichtlich erfreut ist; aber es will uns doch nicht recht zu Sinne, daß die Evangelisten so geschrieben haben sollen, daß Verschiedenes in den Momenten der Erzählung nicht aus dem selbst-eigenen Zusammenhang, sondern durch eine Notiz eines andern Evangelisten überhaupt erst verständlich wird; es setzt das ein schriftstellerisches Verhältniß zwischen den Evangelisten voraus, das uns nicht recht natürlich erscheint. Und so will uns auch die S. 147 in der Note gegebene Harmonistik in Betreff der differirenden Berichte über das „für Euch“ oder „für Viele“ bei der Einsetzung des Abendmahls nicht ganz zusagen, die als die natürlichste Annahme diese bezeichnet, daß Jesus, während er dem ganzen Jüngerkreise das Brod und den Wein darbot, seine Worte wiederholte, jezt in dieser, jezt in jener Form. Wir haben uns seither vorgestellt, Jesus sei an seinem Plaze bei Tisch geblieben und Brod und Kelch haben circulirt, so daß er auch in dem kleinen Kreis die Worte nur einmal zu sprechen brauchte. — Was dann den Stufengang in den Reden des Herrn betrifft, so hat der Hr. Verf. mit äußerster Sorgfalt jede Spur eines bestimmten Fortschrittes aufgesucht und auch auf diesem Weg eine Menge Beziehungen gefunden, die sonst selbst dem Theologen leicht entgehen. Es wird auch gegen die allgemeineren, bedeutenderen Knotenpunkte, wo und wie er sie auf- und nachweist, wenig zu erinnern sein; namentlich scheint uns der Centralpunct richtig getroffen, den er S. 275 so angibt: „In der Zeit vor Cäsarea“ (d. h. vor dem Matth. 16, 13 erzählten Vorgang) „war dies der Zielpunct von Jesu Offenbarungen, daß die Empfänglichen in Israel durch innerliches Ueberwundenwerden von seiner heiligen Macht ihn als den geweissagten König erkennen sollen; von Cäsarea an zielt sein Zeugniß darauf, die Jünger einzuführen in die Erkenntniß, daß der König sterben und wiederkommen werde.“ Allein wie nach S. 198 auch noch die Erscheinungen des Auserstandenen „einen von Jesu Seiten planvollen Stufengang bilden“, so, gestehen wir, ist uns dieser Mannmäßigkeit, wo sie bis ins Einzelne verfolgt wird, denn doch etwas zu viel. Schon das unleugbar Fragmentarische der evangelischen Berichte macht solche Nachweisung schwierig; dann aber muß allzu oft vorausgesetzt werden, diejenigen, die etwa heute im Tempel oder am See Tiberias einen Ausspruch Jesu vernehmen, seien dieselben Individuen, die einen andern Ausspruch bei anderer Gelegenheit vernommen hatten, und sie haben frühere Aussprüche so pünktlich im Gedächtniß, daß der Herr gerade so methodisch verfahren könne, wie etwa ein Lehrmeister von Stunde zu Stunde mit seinem Schüler verfährt. Am ehesten wird solche Methodik anwendbar sein auf den engeren Verkehr Jesu mit den Jüngern; aber gerade diese sind nicht von dem Zeugniß freizusprechen, daß sie noch am Ende ihres Zusammenseins mit dem Herrn Eines und Anderes nicht begriffen hatten, was eigentlich schon zu den Elementen seiner Unterweisung gehört hatte. Ueberhaupt meinen wir, man müsse sich davor in Acht nehmen, nicht unsere modernen Begriffe von Methodik auf das biblische Alterthum, auf die Vehrweise eines Propheten überzutragen, wie wir ja auch bei Johannes dem Täufer in der freilich weit kürzeren Zeit seines Wirkens und bei der einfacheren Aufgabe, die er zu lösen hatte, das, was wir Methode nennen, schwerlich vorfinden oder nachweisen können.

Raum aber bedarf es noch der Bemerkung, daß auch diese neue Bearbeitung der biblischen Christologie in der tiefen Wärme der ganzen Behandlung des Gegenstandes, in dem keine Mühe der Untersuchung und Vergleichung scheuenden,

beharrlichen Fleiß, in der bis ins Einzelne gehenden gewissenhaften Sorgfalt einen echt theologischen Ernst kund gibt, der sich unwillkürlich dem Leser mittheilt und der so wohlthätig abtut gegen alle die Leichtfertigkeit, die auf dem Gebiet der neutestamentlichen Kritik und Geschichte so viel Uebles angerichtet hat.

Tübingen.

Palmer.

Vaticinium Obadiae secundum textum hebraicum et chaldaicum Jonathae interpretationem ratione habita translationis alexandrinae comparatum et illustratum. Commentatio critico-exegetica, quam scripsit Woldemarus Seydel, phil. doctor et ad aedem S. Petri Lipsiensem catecheta. (Dissertatio inauguralis.) Lipsiae, apud Henricum Matthesium, 1869. 8. 64 p.

Eine saubere, tüchtige Arbeit. Wie der Titel schon besagt, richtet der Verfasser sein Augenmerk nicht auf die viel besprochene Frage, wie der Text des Obadja sich zu der Parallele in Jerem. 49 verhalte, sondern er will an einem Beispiele den Charakter des chaldäischen Paraphrasten studiren und darlegen. Daß die Ausbeute für Kritik und Exegese nur gering ist, bietet auch ein wissenschaftliches Moment der Erkenntniß. Die Absicht des Paraphrasten ging mehr dahin, den Sinn des Textes zu verdeutlichen, während der Alexandrinische Uebersetzer mehr dem Wortlaute folgte. Beide haben unsern heutigen masorethischen Text vor Augen gehabt; nur wenige Stellen bieten einen Halt des Zweifels. Wo wir daher aus innern Gründen die Richtigkeit des masorethischen Textes in Frage stellen möchten, verläßt uns der Paraphrast. Ja, der Verfasser läßt die Möglichkeit offen, daß die Masorethen den Text selbst nach dem Paraphrasten interpungirt haben (denn die Vocalisation ist ja Exegese); immerhin standen beide in dem gleichen Strome der exegetischen Ueberlieferung. Denn daß diese, nicht die singuläre Privatmeinung eines Mannes bei der Paraphrase die Feder geführt habe, darin stimmen wir mit dem Verfasser, der hierin Geiger und Nöldeke mit Recht folgt, überein. Dürftig genug erscheint freilich das wirkliche Verständniß; fast an jeder schwierigeren Stelle scheitert er, und von Neuem sehen wir bestätigt, daß z. B. Rücksicht auf den Zusammenhang ein Moment war, um das sich die jüdische, an dem Gesetzesstudium übel geschulte Auslegung blutwenig kümmerte.

Um aber die Vergleichung genau anstellen zu können, mußte der Verfasser auch eine detaillierte Exegese geben. Ganz richtig entscheidet er sich dafür, daß unser Stück, wie es vorliegt, als Ganzes nur nach der Zerstörung Jerusalems habe geschrieben werden können. Auf die lexikalische Herleitung der wichtigeren Worte verwendet er besondern Fleiß. Von besonderen Beiträgen zum bessern Verständniß erwähnen wir zunächst zu V. 3 die Lesung מְרוֹם statt מְרוֹם; der Athnach bei שְׁבַח wird dann getilgt; der Absprung zur dritten Person wird bedeutend leichter, wenn es nun heißt: „Von der Höhe seiner Wohnung aus spricht er in seinem Herzen“. Daß die doppelte Ungewöhnlichkeit, nämlich מְרוֹם für מְרוֹם, sowie die sinnliche, nicht metaphorische Bedeutung (die das Wort bekanntlich fast stets hat), wirklich durch die angeführte Stelle Habak. 3, 10 gedeckt werde, hätte Verfasser bemerken sollen. Die zweite Stelle ist V. 7, wo er, den Andeutungen

des Chaldäers folgend, mit Cappellus die masorethische Lesung ändert und קָהָלְךָ (von קָהָל , bellare, nicht edere) aussprechen will: „Die Männer deines Bundes — als deine Feinde (sich enthüllend) legten sie einen Fallstrick unter dich.“ Gewiß die einzig mögliche Deutung, wenn wir das Wort nicht mit den LXX (die es aber auch aus Noth ausgelassen haben können) tilgen wollen. Ueber den Mangel des pluralen Tod hätte sich indeß der Verfasser nicht so leicht hinwegsetzen sollen: ist er doch offenbar die Ursache gewesen, daß die Masorethen לֶחֶם , „dein Brod“, interpungirten. Oder vielmehr umgekehrt: man verstand es bereits so, als man sich nach und nach gewöhnte, die volle Schreibweise (anstatt der älteren defectiven) in immer größerem Umfange einzuführen. Der Verfasser konnte auf mehrfache Belege solcher defectiven Schreibweise gerade bei unserm Propheten hinweisen, so B. 20: לֵלָא (das sonst stets voll geschrieben wird) und dicht daneben לֵל . Eben dies stellt seine Vermuthung sicherer und räumt auch das letzte Bedenken fort. Auch an den andern Stellen ist seine Exegese unbefangen und tactvoll. Nicht ganz klar wird zu B. 16, ob die Edomiter wirkliche Belage auf dem heiligen Berge veranstaltet haben, oder ob er dies nur als Symbol ihres übermüthigen Treibens faßt. Wenn jenes, so wäre über die Thatfachen Näheres mitzutheilen gewesen, durch welche Edom das unglückliche Judäa schwer beleidigte. — Das Latein verräth die solide Bildung der sächsischen Schule. Die Ausstattung ist vorzüglich.

Sena.

E. Dießel.

Zwei alte Thora-Rollen aus Arabien und Palästina, beschrieben von S. Baer, Lehrer in Viebrich a. Rh. Gegenwärtig im Besiz von Johannes Alt, Buchhändler in Frankfurt a. M. Frankfurt a. M., Verlag von Johannes Alt, 1870. 16 S.

Die eine der beiden hier beschriebenen Thora-Rollen stammt aus Sana in Arabien und ist auf roth gebeiztes Schafleder geschrieben, nicht auf Pergament. Die einzelnen Felle sind mit Sehnengarn zusammengenäht. Jedes derselben hat vier Columnen, im Ganzen 224. Die Krönchen auf einer Reihe von Buchstaben, die sonst in den Synagogengerollen gewöhnlich sind, fehlen hier meistens. Uebrigens sind sie einfach und ungekünstelt, was für das hohe Alter der Rolle zeugt. Die Paraphen sind regelrecht. Als ehemaliger Eigenthümer nennt sich Abu Ali Said, der die Rolle 1058 unsrer Zeitrechnung dem heiligen Gebrauche übergab. Da nun die einzelnen Theile der Rolle von verschiedenen Schreibern und aus verschiedenen Zeiten herrühren, so können die ältesten wohl aus dem neunten Jahrhundert stammen; „jedenfalls“, meint der Verfasser, „haben wir an ihr ein Denkmal aus der letzten Geonäer-Zeit“. Die Uebereinstimmung mit der Masora ist bis auf wenige Stücke durchgängig. Dem vollständigen Pentateuch liegt ein Bruchstück bei, das den Leviticus von Anfang bis Ende des dreizehnten Capitels enthält.

Die zweite Rolle aus Ghebron ist von einer Hand geschrieben, mit Ausnahme eines eingefügten Stückes, Exod. 40, 10 — Lev. 3, 2, und besteht aus weißem Schafleder. Die Buchstaben sind gleichmäßig und alterthümlich; Daleth und Resch kaum zu unterscheiden, ebenso schwer Beth und Kaf. Auch andre Buchstaben, als die sonst gewöhnlich markirten, zeigen Krönchen. Es fehlen

aber die dilatabiles, statt dessen ließ man vor dem letzten Worte der Zeile einen Raum. Das Vergessene schrieb man über die Zeile in kleinerer Schrift. Die Rolle ist durch Rasuren bedeutend corrigirt. Ueberwiegend beziehen sich diese Correcturen auf Lesemütter. Noch Aben Esra klagte bekanntlich, daß die Abschreiber darin sehr willkürlich verfahren. Nach Baer stand Gen. 9, 29, um einige wichtigere Varianten zu erwähnen, וידיד; 13, 7: רעה; Lev. 20, 17: ודור statt ודיד; 20, 18: דור, später wurde das Vav wegradirt. (Die Angabe der Stelle Exod. 20, 37 enthält einen Druckfehler.) — Der gegenwärtige Besitzer will die Rollen verkaufen. Interessant sind sie jedenfalls. Ob sie wie Herr von Tischendorf meint, den karaitischen Pentateuchrollen, die Kirkavitsch nach Petersburg brachte, an Werth gleichstehen, lassen wir dahingestellt.

Jena.

E. Diestel.

Ueber die Johanneischen Schriften mit besonderer Beziehung auf die Frage nach dem Verfasser. Vier Vorträge, gehalten im Museums-Saale in St. Gallen. Von R. Pfeiffer, Pfarrer. St. Gallen, Huber & Comp. 1870. 8. 103 S.

Historisch-kritische Untersuchungen sind nach meiner Ansicht nicht füglich in populären Vorträgen zu behandeln, weder in dem Sinne, um dem größeren Publicum von den kritischen Zweifeln Kenntniß zu geben und dasselbe an der Glaubwürdigkeit der heil. Schrift irre zu machen, noch in der entgegengesetzten apologetischen Absicht. Zu „Untersuchungen“, wie der Verfasser mehrmals seine Darlegungen benennt, d. h. zu gründlichen Erörterungen der in Betracht kommenden Sachen, ist in solchen Vorträgen kein Raum, und das zuhörende Publicum ist gar nicht im Stande, eingehenden Verhandlungen gelehrter Art zu folgen. Der Vortragende muß oberflächlich verfahren und kann weder sich selbst befriedigen, noch seinen Zuhörern einen wahren und bleibenden Gewinn darbieten; aber er kann denselben leicht Schaden thun, indem er einem eingebildeten Wissen Vorschub leistet oder auch den Frieden eines frommen Glaubens stört.

Ob der Verfasser in den Verhältnissen seiner Heimath eine besondere Veranlassung zu den vorliegenden Vorträgen gefunden habe, muß ich dahingestellt sein lassen; nach einer Bemerkung S. 91 scheint es so. Dennoch ist er wiederholt in der Lage, um „Geduld“ bei den „trockenen“ Untersuchungen, die er zu führen habe, zu bitten. Und doch mag die erwünschte Geduld beim Hören des lebendigen Wortes noch eher vorhalten, als beim Lesen solcher Vorträge.

Die Apokalypse vindicirt der Verfasser dem Apostel Johannes, wie das Evangelium und den ersten Brief. Ich halte es für äußerst unbedachtſam, ein apologetisches Interesse an eine wissenschaftliche Frage zu heften, und für völlig ungerechtfertigt, den Schein zu erregen, als ob das wissenschaftliche Urtheil, daß der Apostel Johannes nicht der Apokalyptiker sei, den Interessen des frommen Glaubens widerstreite. Vöblich scheint mir in den Vorträgen dasjenige, was dazu dient, ein anschauliches Bild von der Eigenthümlichkeit der johanneischen Schriften zu geben. Es wäre nur zu wünschen gewesen, daß der Verfasser diese Bilder mit wirklich ansprechender Lebendigkeit als feste, zusammenhängende, klare Gestaltungen uns dargeboten hätte. Wir empfangen aber nur Bruchstücke, da immer wieder „Abschweifungen“, nämlich Erörterungen historisch-kritischer Art über diesen oder

jenen speciellen Punkt, störend dazwischen treten. Böblich ist auch die am Schlusse gegebene Hinweisung auf den in der Tiefe liegenden Gegensatz zwischen der pantheistischen und der theistischen Grundanschauung, und wohlthwend ist der milde, Verständigung suchende und dem Aburtheilen über anders Gesinnte abholde Sinn des Verfassers.

Hannover.

Dr. Fr. Düsterdieck.

Commentaire historique et critique sur l'Apocalypse de Jean par H. Kienlen, doct. en théol. Paris, Veuve Berger-Levrault et fils. Même Maison à Strasbourg. 1870. VIII et 111 p.

Die Straßburger Theologie hat unter Frankreich doch immer im engen Zusammenhange mit der deutschen Theologie gestanden, auch wo sie sich der französischen Zunge bediente. Auch die vorliegende Schrift, welche noch vor der großen Katastrophe erschienen ist, gibt davon Zeugniß. Wie sie in der aus der immensen Literatur zur Apokalypse getroffenen kleinen Auswahl, welche zur wissenschaftlichen Orientirung genügen soll, ganz überwiegend deutsche Schriften anführt, so greift sie auch wiederum ganz ein in die Verhandlungen der deutschen Theologie. Der Verfasser gibt nicht einen vollständigen Commentar über alles Einzelne, sondern erörtert nur, was zur Begründung seiner Ansicht über Composition und Inhalt der Offenbarung, sowie über ihre Stellung in der apostolischen Literatur erforderlich ist. Er tritt mit seiner historischen Interpretation in Gegensatz gegen die beliebten kirchen- oder reichsgeschichtlichen Ausdeutungen, macht aber auch andererseits Front gegen die von Baur ausgegangenen Gesichtspunkte, namentlich gegen Volkmar. Den Ausgang nimmt Kienlen von den eschatologischen Reden Jesu, namentlich von Matth. 24. Er erkennt an, daß in den von den Synoptikern mitgetheilten eschatologischen Reden Jesu die *συρρέλεια τοῦ αἰῶνος* sich verschlochten habe mit der Zerstörung Jerusalems. Jesus aber müsse beides unterschieden haben, erst die Apostel hätten es vermischt, so jedoch, daß man im synoptischen Texte die verschiedenen Elemente auf exegetisch-kritischem Wege noch wohl zu sondern vermöge. So findet er Matth. 24 nach dem Eingang (V. 4—6) drei parallele Partien, nämlich 1) V. 7—14, allgemeine Darstellung oder Programm der ganzen eschatologischen Entwicklung, durch die drei Begriffe *ὁδὶς*, *θλίψις* und *τέλος* bezeichnet, von denen die ersteren der Zerstörung Jerusalems vorangehen und mit ihr enden, die zweite ihr unmittelbar folgt, während zwischen ihr und dem Ende die Predigt des Evangeliums in der ganzen Welt erfolgt; 2) V. 15—31, erste Recapitulation mit neuem Detail, aber durchweg in eigentlicher Rede; 3) V. 32—44, zweite Wiederholung in parabolischer Form. Dieser Versuch hat seine erheblichen Bedenken; so muß z. B. der Verfasser *πάντα ταῦτα* V. 34 auf die Zerstörung Jerusalems, und was damit zusammenhängt, aber *ἐκεῖνη ἡ ὥρα* V. 36 auf das im Gegensatz dazu gestellte Ende der Welt beziehen, und in dem bekannten *εὐθὺς* V. 39 muß er eine irrige Auffassung des Evangelisten annehmen, was freilich besser ist als die andre proponirte Auskunft, der Verfasser des ersten Evangeliums habe im Autographen vielmehr *οὐκ εὐθὺς* geschrieben und das *οὐκ* sei in den ersten Abschriften ausgefallen. Geht man einmal mit dem Verfasser von der Voraussetzung aus, daß die ursprünglichen eschatologischen Aeuße-

rungen Jesu im Bewußtsein seiner Jünger eine wesentliche Um- und Ausbildung erfahren haben, so wird man auch darauf verzichten müssen, das Ursprüngliche in dem Maße und der Ausdehnung herauszuerkennen, wie der Verfasser meint.

In den drei eschatologischen Terminis *ōdires*, *olēpsis*, *telos* findet nun der Verfasser die Substruction für die Visionen der Apokalypse, und dies führt ihn dahin, daß er, obwohl er die alten Recapitulationsmethoden mit ihren Willkürlichkeiten verwirft, doch insofern von dem seit Lücke betretenen Wege, das ganze apokalyptische Gemälde als ein organisches Ganze in fortschreitender Entwicklung aufzufassen, abweicht und zur Recapitulation zurückgreift, als er in den Siegeln (Cap. 6, 1—16) mit dem ergänzenden Stücke Cap. 7 (ähnlich wie in Matth. 24, 7—14) bereits den Abriß der ganzen eschatologischen Entwicklung findet (6, 1—8 die Wehen, 9—11 die Drangsale, 12—16 das Ende), also gewissermaßen das Programm für die alsdann mit den Posaunen wieder von vorn anhebende Ausführung. Dieser auch von Andern getheilten Annahme steht aber schon die Schwierigkeit des 7. Siegels entgegen. Bleibt man in der successiven Entwicklung, so begreift man wohl, wie dasselbe, statt entsprechend den sechs andern ein einzelnes Stück der Entwicklung zu bringen, sich wiederum entfalten kann zu dem Inhalt der Posaunen. Dem Verfasser aber muß das 7. Siegel weiter nichts sein als das Signal für die recapitulirende Wiederaufnahme und neue Ausführung des apokalyptischen Gemäldes und die eintretende Stille (8, 1) nur die der bewegten Seele des Schauenden gegönnte Ruhe, bevor die Offenbarung von Neuem anhebt. Dazu kommt aber, daß für die folgenden Gesichte doch die Anordnung unter die drei Rubriken der messianischen Wehen, der Drangsale und des Endes sich keineswegs von selbst ergibt, sondern, wie uns scheinen will, etwas künstlich hergestellt werden muß. Der Verfasser, welcher im Ganzen sieben Gesichte unterscheidet, von denen das erste in den Briefen an die Gemeinden, das zweite in den Siegeln ihren Mittelpunkt hat, vertheilt nämlich die folgenden fünf so, daß das dritte, die sieben Posaunen mit der Weissagung über Jerusalem (8, 2—11, 14), wieder die *ōdires* darstellen, die *olēpsis* aber die ganzen drei folgenden Gesichte unter sich begreift, nämlich 4) 11, 15—14, 5: der Zorn der Heiden (das Weib und der Drache, die beiden Thiere und die Erwählten), 5) 14, 6—19, 10: der Zorn Gottes (die sieben Schalen und die Hure), und auch 6) 19, 11—20, 15: das Gericht, nämlich der erste Kampf, das Millennium (!) und der letzte Kampf. Unter den Begriff *telos* fällt dann nur die letzte Vision (21, 1 ff.); die Erneuerung (mit welcher Riesen erst die Parusie eintreten läßt) und die Braut. — Im Einzelnen heben wir nur Folgendes heraus. Mit den neuern kritischen Auslegern setzt Riesen die Abfassung der Offenbarung vor die Zerstörung Jerusalems (und zwar unter Galba als dem sechsten Haupte — gegen die andre Annahme, welche an Vespasian denkt). In Cap. 11 sieht er nicht nur die Befestigung, sondern die Zerstörung der heiligen Stadt geweissagt. Bei Cap. 12 verwirft er die rückblickende Beziehung auf Geburt und Himmelfahrt Jesu. Auf die mit der Zerstörung Jerusalems gipfelnden Wehen folgt vielmehr die messianische (eschatologische) Geburt (l'enfantement). Das Weib ist die christliche Kirche, zugleich triumphirend im Himmel und kämpfend auf Erden gedacht. Der siegende Messias ist im Begriff, von der Kirche geboren zu werden. Noch aber handelt sich's nicht um seine Parusie (welche dem *telos* angehört), sondern um die Zeit der Drangsale (*olēpsis*). Der siegende Messias ist beim Eintritt der *olēpsis* noch

ein Kind. Die Drangsale treffen die Christen durch die Verfolgung von Seiten der römischen Weltmacht (des ersten Thieres), unterstützt von dem falschen Prophetenthum (zweites Thier). Es beginnt nun die Ankündigung des Zornes Gottes über Rom-Babylon. Nach der Zerstörung Jerusalems wenden sich die Mächte des Reichs gegen die eigne Hauptstadt, denn Rom, nicht Jerusalem, soll 14, 20 (*ἡ πόλις τῆς πόλεως*) gemeint sein. Schon die 6. Posaune hatte nach Kienlen aus dem Osten den Prätendenten des Reichs (den rückkehrenden Nero) kommen lassen, der damit angefangen, Jerusalem zu zerstören, um sich dann nach Westen zu wenden. Jetzt (mit der 6. Zornschale) überschreiten auch die Könige des Ostens den Euphrat, um dem Prätendenten im Kampfe mit Rom beizustehen. Gott selbst (16, 16) versammelt die Kämpfer. Nach der großen Schlacht und Roms Verwüstung legt Gott sich direct ins Mittel durch das Erdbeben (16, 17 ff.), welches mit dem Cap. 11 erwähnten (3½ Monate nach Zerstörung Jerusalems) identisch sein, dort anticipirt, hier erst an rechter Stelle stehen soll. Damit ist der Zorn über Rom erfüllt, und Cap. 17 fügt nur noch die erläuternden Details hinzu in der Schilderung Roms und seiner Feinde, welche zugleich wie Rom selbst die Feinde der Christen sind. Der Verfasser tritt unter Beziehung auf die Nerosage der Deutung des 5. und 8. Haupt's auf Nero bei, wenn er auch bei der Erklärung der Zahl 666 (13, 18) die Wahl läßt zwischen der Deutung auf Nero und der alten: *Λαλεῖρος*. — Bei dem sechsten Gesicht (19, 11 ff.) legt Kienlen Gewicht darauf, daß weder von einem *ἰσχυθαί* (dem sollennem Wort für die Parusie) noch von einem *καταβαίνειν* Christi die Rede ist. Der Seher schaue Christum und sein Heer im Himmel, wie Cap. 7., das könne nicht Beschreibung der Parusie sein. Christus steigt (vom Himmel herab) mit dem Schwerte seines Mundes, seinem Machtworte, und der Kampf seiner Feinde gegen ihn, der doch auf der Erde stattfindet (19, 19), kann dann nur von der Verfolgung seiner Kirche auf Erden verstanden werden. Mit 20, 3 (der Versiegelung des Drachen im Abgrunde) sind wir dann erst zum Schlusse der 42 Monate der *ἡλipsis* gelangt. Entsprechend der Auffassung von 19, 11 ff. ist nun auch das Millennium so aufzufassen, daß Christus mit den im Herrn Gestorbenen und der ersten Auferstehung theilhaftig Gewordenen im Himmel herrscht, während auf Erden (was man freilich rein ergänzen muß, da davon nichts gesagt wird!) eine dem entsprechende Friedensperiode der Kirche verläuft, in welcher sie frei von Verfolgung ist und sich immer weiter ausbreitet: es ist die Zeit der Predigt des Evangeliums unter allen Völkern vor dem Ende (Matth. 24, 14). „Alle chylastischen Träumereien verschwinden so von selbst.“ Erst mit 20, 11 ff. kommen wir dahin, wo die Parusie Christi zu denken ist. — Auf eine Kritik einzugehen, gebricht uns der Raum. Aber auch wer, wie Referent, gegen die Erklärung des Verfassers Mancherlei einzuwenden hat, wird der besonnenen und selbstständigen wissenschaftlichen Haltung wie vielen einzelnen sichtvollen Bemerkungen seine Anerkennung nicht versagen.

Oppin.

B. Möller.

Historische Theologie.

Die Entfaltung der Idee des Menschen durch die Weltgeschichte. Vortrag, in der öffentlichen Sitzung der k. k. Akademie der Wissenschaften

ten am 28. März 1870 zur Feier ihres einhundert und ersten Stiftungstages gehalten von Wilhelm Preger, außerordentlichem Mitglied der historischen Classe. München 1870. Im Verlage der kgl. Akademie. gr. 8. 25 S.

Es ist eine sehr große Aufgabe, welche sich Preger bei diesem Vortrage gestellt und die er auf Grund sehr umfassender historischer Studien mit echt philosophischem Geiste in durchaus originaler Weise und äußerst befriedigend gelöst hat. Auch die Darstellung ist, wie in Ansehung der so trefflichen Gliederung, so auch in Bezug auf die Reinheit und Prägnanz der Diction geradezu als meisterhaft zu bezeichnen. Der ganze Vortrag gleicht einem mächtigen Strome, in welchem sich die Hauptmomente der Geschichte in vollster Klarheit und solchergestalt abspiegeln, daß uns darin zugleich der Entwicklungsgang der Menschheit nach seinem innersten Wesen ersichtlich wird.

Von der Frage, in welchem Maße die eigentlichen Träger der Cultur bei den Völkern des Alterthums die große Menge an Einsicht und Weisheit überragten, ingleichen woher ihnen diese Geistesuperiorität zu Theil geworden, sieht unser Autor ab und faßt lediglich nur die Tendenzen ins Auge, welche sich bei jenen Völkern deutlich und bestimmt in ihrem Leben und ihrer Geschichte zu Tage legen. Da führt er denn höchst anschaulich und überzeugend aus, wie sich das Bewußtsein des Aegypters von der Macht des Lebens, zugleich aber auch von der Macht des Todes so gewaltig beherrscht zeigte, wie eben hierauf der tiefe melancholische Ernst beruht, der den großartigen Denkmälern dieses Volkes aufgeprägt ist und wiederum auch hierin jene strengen priesterlichen Reinigungs- und Speisegesetze ihren Grund finden, durch welche der Lebensgeist gesteigert, der blinde Naturgrund dagegen, der durch die Leidenschaft entfesselt zu einer zerstörenden Gewalt wird, in Schranken gehalten werden sollte. Auch die Götter der syrischen Völker sind, wie unser Autor nachweist, nicht sittliche Mächte, sondern personlose Naturpotenzen, deren Gunst man nur durch Beschwörung und Magie, durch ein Versetzen in den Geist dieser Gewalten selbst, durch Erweckung der einen Macht gegen die andere zu gewinnen gedachte. Der Taumel der syrischen Culte schien die Sehnsucht nach einem freieren Dasein, der man sich doch niemals ganz zu entschlagen vermag, nur übertönen zu sollen; in dem indischen Volksgeiste kommt dagegen diese Sehnsucht zum lebendigen Ausdruck. Das Leben in der äußern Welt, in der unruhigen Fluth der Erscheinungen, sieht der Inder nur als ein Nebel an; Freiheit von der Welt der Unterschiede, ja Freiheit von dem eignen Geistesleben durch Selbstvernichtung ist ihm das höchste Ziel; eben hiermit verfallt er aber doch nur wieder der blinden Macht des Seins.

Auch das Bewußtsein des Griechen ist in den ältesten Zeiten von den Naturgewalten beherrscht, doch ist seine Geschichte ein siegreicher Proceß successiver Befreiung von denselben. Sie stellt in der That ein neues Moment in der Idee des Menschen dar, die Idee der freien Persönlichkeit. Es vermochte aber der Grieche, so schließt unser Verfasser, diese ausführlichere Erörterung, nicht festzubalten, was er gefunden. Der Trieb, die freie Persönlichkeit zur Geltung zu bringen, ward von der Selbstsucht in Dienst genommen, und wenn ein Sokrates und die großen Männer seiner Schule das Gesetz in dem suchten was Alle gleichmäßig bestimmt und bindet, so kämpften sie schon mit einer Zeitströmung, welche

an die Stelle der objectiven Vernunft die subjective Meinung, das subjective Belieben, setzte. Da gibt es denn freilich nichts Gewisses mehr: Schein ist Alles, und Jedem ist sein eigener Wille Gesetz und Recht. Die schrankenlose Willkür des Subjects hat das griechische Leben zerstört.

An die Stelle der Griechen trat nun ein anderes Volk ein, bei welchem sich von Anfang an die Idee der freien Persönlichkeit in einer erhöhten und erweiterten Fassung als Princip für die Bildung des Gemeinschaftslebens zeigt, — das Volk der Römer. Während der Griechen Alles dem Gedanken der freien Persönlichkeit unterordnet, während ihm selbst der Staat nur in zweiter Linie steht, ein Mittel unter andern Mitteln ist, die Förderung des Lebens und damit die Wohlfahrt zu bewirken, ist im römischen Leben Alles der Idee des Staates untergeordnet, und selbst die Götter sind für den Römer nur, insofern sie dem Staate dienen. Bei keinem Volke ist der Sinn für das Recht mehr entwickelt gewesen als bei den Römern; dieser Rechtsinn hatte aber seine vornehmste Quelle in dem lebendigen Gefühl für jenes Gesetz, welches die Einheit des Menschengeschlechts begründet, und so darf man denn wohl die Rechtsgemeinschaft des römischen Staates als die erste geschichtliche Repräsentation der Idee der Menschheit bezeichnen.

Doch tritt diese Idee hier keineswegs in eigentlicher Reinheit, sondern noch gar vielfach verhüllt und getrübt zu Tage, weil der Trieb des Römers, ein Volk um das andere seinen Ordnungen zu unterwerfen, in der Herrschsucht wurzelte. So konnte sich denn auch das römische Reich auf die Dauer nicht behaupten: es ging unter auf einem Wege, demjenigen gerade entgegengesetzt, auf welchem die Griechen ihre Selbstständigkeit eingebüßt hatten. Wie im griechischen Leben dem Gesetz der freien Persönlichkeit zuletzt die Willkür des Subjects sich substituirt, so ward im Römerthum zuletzt die Idee der Menschheit identificirt mit der Person des Herrschers und der göttliche Charakter, der dem Gesetze der Menschheit eignet, auf den Cäsar selbst übertragen. Das Gesetz der Menschheit, ruft hier Preger aus, und — ein Caligula, ein Nero als seine Repräsentanten! Die mißhandelten Völker fingen an zu zweifeln, ob die Staatsordnung noch ein ewiges Recht repräsentire, ob es überhaupt ein göttlich verbindendes Gesetz für die Menschheit gebe.

Da brachten, fährt nun unser Autor fort, Handwerker aus dem Morgenlande die Botschaft von einem andern Repräsentanten der Idee der Menschheit in das geknechtete und in sittlicher Auflösung begriffene Abendland, — von einem Manne, der die Gottgleichheit und Weltherrschaft nicht wie einen Raub an sich gerissen und festgehalten, sondern sie, die er mit Recht von Ewigkeit beessen, freiwillig niedergelegt habe und in Knechtsgestalt erschienen sei, um zu dienen und als des Menschen Sohn sein Leben zum Lösegeld für die Menschheit zu geben. Sie verkündeten den Völkern, die irre geworden waren an dem Gesetz in ihrem Gemüthe, er habe mit der Vollmacht eines von Gott gesandten Propheten dieses Gesetz als ein göttliches und Himmel und Erde überdauerndes von neuem bestätigt, und nicht bloß das, sondern in ihm sei die Menschheit ihrem eigenen Gesetze gleich geworden, das, so lange sie ihm ungleich war, sie von der Quelle des Lebens schied, sie niederdrückte und in Haft und Bann des Todes hielt. Und weil er diesem Gesetze gleich geworden sei, weil er es ausgeglichen habe durch die Genugthuung, die er seiner Forderung gewährte, so sei an ihm der Fluch und der Tod zunichte

geworden, und weil an ihm, darum auch an der Menschheit, und mit seiner Erklärung und Erhebung aus dem Tode sei nun auch das Naturleben des Menschen den kosmischen vergänglichen Gewalten entnommen und freies Organ der freien Persönlichkeit geworden. — Es ist nie eine größere Predigt durch die Welt gegangen, eine Predigt, welche Gott selbst zum Träger der Idee der Menschheit, die Menschheit damit zur Wohnstätte der Gottheit machte und sie zur Ueberveltlichkeit und Gleichheit mit Gott erhöht sein ließ. Und so wunderbar diese Predigt war, so auffallend war es, wie sie für sich zu gewinnen suchte. Nicht auf dialektische Schlüsse stützte sie sich, sondern mit der einfachen These: So ist es — wendete sie sich an das Wahrheitsgefühl im Menschen und vertraute, daß das Geseß der Menschheit im Menschen Zeugniß gebe dem Urbilde, von dem es stammte, und daß die Wirkungen der gläubig aufgenommenen Botschaft diese selbst rechtfertigen würden. Es war der Beweis des Geistes und der Kraft, auf den sie sich stützte.

Mit dieser Darlegung ist unser Verfasser in den zweiten Haupttheil seines Vortrags eingetreten, dessen Inhalt wir hier nicht näher besprechen können, von welchem man aber, auf Grund obiger Mittheilungen, sicher geneigt sein wird anzunehmen, daß er ein nicht minderes Interesse gewähre, als der erste, zumal er gar vielfach mit den großen, den Staat und die Kirche betreffenden Fragen sich berührt, welche dermalen die ganze civilisirte Welt in Bewegung setzen.

München.

Dr. Julius Hamberger.

Des heiligen Augustinus speculative Lehre von Gott dem Dreieinigem. Ein wissenschaftlicher Nachweis der objectiven Begründetheit dieses christlichen Glaubensgegenstandes, aus den Schriften des genannten großen Kirchenlehrers gegen den unter dem Scheine der Wissenschaft dieses christliche Grunddogma bekämpfenden Unglauben zusammengestellt von Theodor Gangauf, frei resignirtem Abt des Benedictinerstiftes zu St. Stephan, Professor der Philosophie am königl. Lyceum zu Augsburg. Augsburg, Verlag der Schmid'schen Buchhandlung (A. Manz), 1865. XVI u. 448 S.

Es ist eine alte Schuld, welche wir mit der Anzeige des obigen Werks noch abtragen möchten. Der Verfasser desselben war schon früher als gründlicher Kenner Augustins bekannt durch seine „metaphysische Psychologie des heiligen Augustin“, deren letzte Abtheilung aber von ihm dem Drucke vorenthalten ist, weil sie, wie die früheren, durchflochten war mit Stellen aus Günthers Schriften. Der Verfasser, selbst persönlich betheiligte an der Vertheidigung Günthers, wollte, nachdem in Rom die Verurtheilung der Günther'schen Philosophie richtig durchgesetzt war, durch ihre Veröffentlichung nicht den Schein „einer widerlichen Demonstration“ erregen, obwohl er von der inhaltlichen Correctheit der einverleibten Stellen überzeugt war. Wir wollen darüber mit dem Verfasser nicht rechten, so unverständlich uns auch die Lage eines Mannes von ernster wissenschaftlicher Ueberzeugung unter der rohen Parteiwirthschaft ist, welche von Rom aus die römische Kirche zu ruiniren seit der Verdammung Günthers noch mit ganz anderm Erfolge bemüht gewesen ist. Dagegen ist es erfreulich, daß sich der

gelehrte und speculativ gebildete Verfasser gerade von einem protestantischen Theologen (Dr. Thomasius) zu der vorliegenden Arbeit hat anregen lassen. Natürlich behandelt er nicht bloß die Trinitätslehre Augustins im engeren Sinne, sondern dessen ganze Gotteslehre, auf Grund von Augustins Hauptwerk *de trinitate*, womit er das Einschlagende aus andern Schriften verbindet. Die Einleitung führt in den Standpunkt, Inhalt u. s. w. jener Schrift ein, der erste Theil gibt dann die Lehre von Gott im Allgemeinen (sein Dasein und Wesen), der zweite die Trinitätslehre, nämlich a) die Ternare am und im creatürlichen Sein als Hinweisungen auf eine göttliche Trinität und b) die göttliche Subjectobjectivierung. Schon der ausführliche Titel des Werks weist darauf hin, daß es dem Verfasser nicht bloß um eine dogmengeschichtliche Darstellung zu thun ist, sondern darum, Augustins speculative Gedanken als Waffe für den wissenschaftlichen Kampf der Kirche gegen die ihre Gottes- und Trinitätslehre auflösenden Richtungen unsrer Zeit zu führen. Diese Tendenz, welche übrigens, soviel wir sehen, der objectiven Erfassung von Augustins Ideen keinen Eintrag thut, durchzieht die ganze Darstellung und belastet sie in einzelnen Partien ziemlich stark mit Anmerkungen, in denen zwischen zahlreichen Citaten aus Augustin die Berücksichtigung moderner Speculation herläuft. Das wird freilich dem Verfasser nicht gelingen, die theologische Wissenschaft der Gegenwart auf den Standpunkt des Augustinischen Speculirens zurückzuführen. Dem steht entgegen nicht der tief-sinnige Grundsatz Augustins: *credo, ut intelligam*, wohl aber die traditionell kirchliche Anwendung desselben, wonach die wissenschaftlich so bedeutenden erkenntnistheoretischen Untersuchungen immer auf den Punkt einmünden, wo ihnen als der göttliche, im Glauben aufzunehmende Wahrheitsgehalt das bereits explicirte, durch wissenschaftliche Arbeit der Kirche formulirte Dogma entgegengebracht wird. Gerade was die Gotteslehre betrifft, macht sich ja in der heutigen Theologie, welche in der Schrift als der Urkunde der Offenbarung wurzelt, von den verschiedensten Seiten her das Bedürfniß geltend, die patristischen Begriffe und Formulirungen darum der Revision zu unterziehen, weil sie dem Schriftgehalt nicht Genüge thun und Probleme schaffen, welche nicht die der Schrift sind. Das aber erreicht allerdings die Darstellung des Verfassers, daß an ihr die ganze Großartigkeit, Kraft und kühne Consequenz der wahrhaft epochemachenden Gedankenarbeit Augustins zur Wahrnehmung kommt. Das Große und Hinreißende der ganzen Behandlung der Gotteslehre bei Augustin liegt in der Energie jenes *amor philosophicus*, in welchem sich die ganze Macht des religiösen Triebes, das reine mystische Verlangen danach, in Gott zur Ruhe zu kommen, unauflöslich mit dem Ringen nach geistiger Klarheit, mit der Arbeit einer scharfen Dialectik durchdringt. Es ist ächte religiöse Speculation, welche den abstractesten Verstandesoperationen eine höhere Weihe gibt, das Denken selbst zur Andacht macht, aber auch die Andacht zum Denken. Es ist zugleich ein erster kühner Versuch, denn in dieser bewußten und systematischen Weise hat kein Kirchenvater vor ihm versucht, von der Gewißheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins aus sich der objectiven Wahrheit zu bemächtigen, wie es bei Augustin in den Untersuchungen über Glauben und Wissen und in dem, was man seinen ontologischen Beweis nennen kann, geschehen ist. — Bei Augustin findet sich, wie die ausführliche Darstellung des Verfassers zeigt, der Sache nach bereits ziemlich Alles, was man später als Beweise für das Dasein Gottes aufgestellt hat, wenn man

absieht von dem im engeren Sinne sogenannten ontologischen Argumente Anselms, dem Versuche, aus dem Begriff des allervollkommensten Wesens die Realität desselben in Form eines Schlusses zu deduciren. Aber gerade das, was in der Geschichte der Philosophie immer wieder zu sogenannten ontologischen Beweisen im weiteren Sinne geführt hat und worin eigentlich das Complement für alle Beweise fürs Dasein Gottes liegt, tritt zum ersten Male hier in speculativer Klarheit hervor, nämlich die Nachweisung, daß wir nicht umhin können, den Gedanken des allervollkommensten Wesens als Grund und Ziel aller Wahrheit zu denken. Wenn es überhaupt Wahrheit gibt, so muß es höchste absolute Wahrheit geben, welche die Wahrheit in aller Wahrheit ist. Gott als *summa veritas* und — was sich dem Augustin unmittelbar damit verknüpft — *summum bonum* ist die nothwendige und unentbehrliche Voraussetzung für die Realität alles Wissens und jedes ethischen Guts. Wie hierin, so zeigt sich die große Bedeutung Augustins in der klaren Erfassung der Aufgabe, Gott, wie als absolute Substanz, so auch zugleich als absolutes Subject, als absoluten Geist zu fassen, und in dem unablässigen Streben, der Lösung dieser Aufgabe sich von allen Seiten zu nähern. Man braucht nur die Behandlung der Sache bei den griechischen Kirchenvätern, Athanasius nicht ausgenommen, zu vergleichen, um den großen Fortschritt wahrzunehmen und in Augustin den eigentlichen Vater des abendländischen speculativen Theismus zu erkennen. Hierfür ist Augustins Trinitätslehre, welche vom Verfasser sehr eingehend und sorgfältig dargestellt wird, entscheidend. Indem er die Subordination der Hypostasen vollends abzustreifen bestrebt ist, gehen hier die allgemeinen Elemente des Gottesbegriffs wirklich mit den trinitarischen Bestimmungen zu einer Einheit zusammen, und die Trinitätslehre wird zur Construction eines speculativen Gottesbegriffs, zur Lösung des Problems der Persönlichkeit Gottes, des absoluten Geistes, des lebendigen, im Unterschiede mit sich einigen Gottes. Aber freilich vermag uns auch der Verfasser als ein liebevoller Anwalt Augustinischer Theologie davon nicht zu überzeugen, daß dabei die behauptete Dreipersonlichkeit mehr als ein unerfülltes Postulat sei.

Oppin.

W. Möller.

Das Studium der hebräischen Sprache in Deutschland vom Ende des 15. bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts. Von Ludwig Geiger. Breslau, Schletter'sche Buchhandlung (H. Stutsch) 1870. VIII und 140 S.

Ein längerer Aufenthalt in Paris sowie eifrige Nachforschungen in mehreren deutschen Bibliotheken haben den Verfasser mit dem zum Theile sehr seltenen literarischen Material versorgt, das ihn in den Stand setzte, das Studium der hebräischen Sprache gerade in dem Zeitpunkte darzustellen, wo dasselbe Gemeingut der gebildeten abendländischen Welt zu werden begann, vor Allem im Zusammenhange mit Humanismus und Reformation. Gleich das erste Kapitel behandelt das Verhältniß des hebräischen Sprachstudiums zu der geistigen und religiösen Bewegung der Zeit. Der Haß gegen die Juden verwehrt im Mittelalter jenes Studium; nur Bekehrungseifer griff zu diesem nothwendigen Mittel. Aber seit dem Aufblühen der Wissenschaften, seit Reuchlin's Bestrebungen und seit dem

Beginn der Reformation wandte man sich ihm mit Energie zu. Seltener erscheint das hohe Motiv eines Luther, wonach Sprachen die Scheide des Geistes sind und an sich selbst eine werthvolle Kenntniß darbieten, häufiger noch begegnen wir diesem Gesichtspunkte bei den Humanisten oder bei den Theologen. Hier galt das Hebräische als Bibelsprache und als heilige; ohne sie kein gründliches Verständniß der Schrift. Daneben geht das Motiv, in ihr den Schlüssel zur Kabbala zu haben, von deren Kenntniß man viel für die Apologie des Christenthums erwartete. Der Eifer ging so weit, daß man hie und da Klagen vernimmt, das Lateinische und Griechische werde über dem Hebräischen vernachlässigt. Andererseits zeigt sich bereits das Streben, von den sachlichen Erklärungen der Rabbinen sich zu befreien, während man doch im Sprachlichen vorläufig bei ihnen allein in die Schule gehen konnte, — eine Dissonanz, die, wie ich in meiner „Geschichte des Alten Testaments“ näher dargelegt habe, das beständige Anregungsmittel für Pflege der hebräischen Studien blieb und erst mit Albert Schultens abschloß. — Nur Weniges war über die Vorgänger Reuchlin's, Conrad Pellikan, C. Summenhart, Paul Scriptoris, Johann Wessel, Rudolph Agricola u. A., zu sagen. Um so ausführlicher bespricht der Verfasser die Leistungen von Reuchlin selbst, dessen „Leben und Werke“ er neuerdings in einer besondern Schrift sehr eingehend behandelt hat. Seinen ersten Lehrer kennen wir nicht; am meisten hat er jedenfalls von Jakob Jehiel Loans, dem jüdischen Leibarzte des Kaisers, während seines Aufenthaltes in Venz und in Rom von Obadja Sforza aus Cesena gelernt, der auch seine Liebe zur Kabbala mächtig anregte. Reuchlin wirkte ungemein direct durch Empfehlung hebräischer Lehrer. Er änderte gründlich die Meinung der Zeit, nach welcher das Studium des Hebräischen theils für unwürdig eines gebildeten Mannes, theils als gefährlich für den christlichen Glauben in weiten Kreisen betrachtet wurde. — Im vierten Abschnitte werden Johann Böschstein und Matthäus Adrianus behandelt. Die unglücklichen Schicksale beider Männer möchte der Verfasser lediglich kleinlichen Nachstellungen der Gegner zuschreiben. Gewiß spielte dies Moment mit, aber doch noch mehr der unstete Sinn, der nirgend Ruhe finden konnte, nicht wenig auch die kleinliche Habgier, am meisten wohl ihre Unfähigkeit, sich in den Geist der Lehrkörper hineinzufinden, welchen sie angehörten. Im letzteren Falle lag die Schuld auf beiden Seiten: wo die römische Partei herrschte, mußte man dem Hebräischen mit Mißtrauen begegnen, weil es die alte Tradition der Vulgata untergrub; auf evangelischer Seite verlangte man eine größere Freiheit von der jüdischen Ueberlieferung und eine stärkere Verwerthung zu Gunsten der neuen Lehre, als man leisten konnte. Dies zeigt sich auch in den Schülern von Elias Levita, Paul Fagius und Sebastian Münster, die der fünfte Abschnitt behandelt. Endlich wird die Pflege der hebräischen Sprache dargestellt, die sie auf den Universitäten und Schulen empfing, so in Heidelberg, Leipzig, Basel, Köln, Marburg, Erfurt, Ingolstadt, am eingehendsten bespricht der Verfasser die Reihenfolge der Hebraisten in Wittenberg, wo das Studium mit dem frühen Tode von Johannes Draconites nahezu er stirbt (1556). — Alle diese mühsam-ermittelten Notizen sind höchst dankenswerth und gewähren ein anschauliches Bild. Wenn hätten wir über einzelne Punkte noch Näheres gehört, z. B. wie man im Ganzen auf christlicher Seite das Alter der hebräischen Vocale und Accente betrachtete. Daß fast sämmtliche Reformatoren der relativ richtigen Ansicht des

Elias Levita (von ihrer späten Entstehung) huldigten, ist bekannt; meines Wissens steht Flacius mit seiner Gegenthese, daß die Vocale mit der Sprache zugleich entstanden, im sechzehnten Jahrhundert noch fast allein. Der Verfasser erwähnt dessen Schrift nicht; es ist die 1543 erschienene, auch von Preger bemerkte Magisterdissertation, deren Hauptinhalt in der Clavis (ed. Musaeus, 1719. II, 144 seqq.) Aufnahme fand. Hier sagt Flacius selbst, daß er fast allein (*nos fere soli*) jene Behauptung (von der gleichzeitigen Entstehung der Zeichen für die Vocale und Consonanten) aufstelle, und verwahrt sich gegen den Schein der Annahme. Aus den Worten des Verfassers (S. 65) muß man dagegen schließen, als ob schon im sechzehnten Jahrhundert die These zu heftigen Streitigkeiten Anlaß gegeben habe. Vielmehr hat wohl nur die Verbreitung der Flacius'schen Clavis die irrige Ansicht allmählich so populär gemacht, daß schon 1624 Cappellus es nicht wagen wollte, seine bekannte Schrift selbst zu ediren. Dieser Umschwung vollzog sich in aller Stille, unfreiß Wissens ohne nennenswerthe literarische Leistungen. Die Ansicht selbst begründete erst der jüngere Burtorf 1648 eingehend. — Von andren kleinen Versehen bemerken wir, daß der Verf. (S. 98) sagt, Johann Forster sei „seiner lutheranischen Gesinnungen wegen den Reformirten verdächtig geworden“ und deshalb aus seiner Professur in Tübingen entlassen worden. Aber Tübingen war ja lutherisch; demgemäß konnte höchstens der umgekehrte Sachverhalt seine Entlassung herbeiführen. Auch gilt das S. 1 erwähnte Verbot für die Laien, die Bibel zu lesen, doch erst für spätere Zeiten. Dergleichen Kleinigkeiten verringern jedoch den Werth des sehr interessanten und reichhaltigen Büchleins in keiner Weise.

Sena.

E. Diestel.

Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche von D. Karl Hase. Dritte verbesserte Auflage. Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1871. XXXII. und 590 S.

Der bedeutendste Beitrag zur Literatur des Vatikanischen Concils, den uns die deutsche Theologie gerade noch zum Schluß der großen kirchlichen wie politischen Kriegesjahre gebracht hat, ist die vorliegende neue Auflage des unsern Lesern längst bekannten Handbuchs der Polemik, womit uns der verehrte, stets noch jugendlich frische und kampfbereite Jenerseher Veteran jetzt zum dritten Male zu gelegener Zeit und Stunde beschenkt hat. Zwar weiß der Verfasser selbst und gibt am Schluß seiner neuesten Vorrede (datirt vom 8. Dec. 1870) mit begeisterten Worten davon Zeugniß, „daß es etwas Höheres gibt als den Streit der Confessionen, nämlich das Christenthum und das Vaterland“. Dennoch macht es ihm „kein Bedenken, daß diese Polemik noch einmal verjüngt hereintritt gerade in diese große Zeit, in der unter blutigen Opfern, Kämpfen und Siegen, alten Grolls der Volkstämme wie der Kirchen vergessend, unser Volk darüber ist, sich die Hände zu reichen zum alten deutschen Reich“. Eine solche Verjüngung wollte ja der Verfasser von Anfang an durch seine Polemik nicht hindern, sondern fördern: „Als ein Buch zum Frieden ist es gemeint, zu dem kirchlichen Frieden, dessen unser Vaterland so sehr bedarf.“ Wie schon der Heide Cicero nur diejenigen Kriege für gerecht hält, die zur Sicherung des Friedens geführt werden (*suscipienda bella sunt ob eam causam, ut sine injuria in pace vivatur*), so muß sich ja auch der theologische

Polemiker stets dessen bewußt bleiben, daß die Polemik nicht der Reizung und Mehrung der Feindschaft, sondern der Trennung dienen soll, d. h. nicht der schwachmüthigen oder heuchlerischen Vertuschung der Gegensätze, sondern der offenen und entschiedenen Rechtsverwahrung und Gebietsabgrenzung, wodurch es allein möglich wird, wie Cicero sagt, *ut sine injuria in pace vivatur*. Das ist es ja, was das deutsche Volk, was die protestantische Kirche gegenüber von den welschen Gegnern verlangt. Auch unserem confessionellen Polemiker ist es nicht um einen Angriff, sondern um Abwehr zu thun: er will „durch die Macht der Wahrheit das Siegesgefühl dämpfen und den Uebermuth etwas beugen, der ungefähr seit Möhlers Symbolik, durch allgemeine Zeitverhältnisse begünstigt, die katholische Literatur erfüllt und ihre Kirche, in der Meinung, noch einmal die Alleinherrschaft zu gewinnen, zu dem aggressiven Verfahren gereizt hat, das dem friedlichen Beisammenleben ein Ende machte.“ Daß aber Defensivkriege am besten in aggressiver Form geführt werden, durch „einen Einfall in Feindesland“, das werden im Jahr 1870 auch diejenigen gelernt haben, die vielleicht 1862 beim ersten Erscheinen der Hase'schen Polemik in dem Wiederaufleben dieses etwas verrufenen Titels einen Rückschritt hinter den Stand der objectiv-historischen oder symbolisch-comparativen Behandlung der confessionellen Gegensätze sehen wollten. Und daß in solchem Defensiv- und Offensivkampf um die heiligsten Güter gegen einen übermüthigen und eroberungslustigen Gegner mitunter auch scharfe Waffen geführt werden, wuchtige Hiebe fallen müssen, daß insbesondere gegenüber der feindlichen *hypocrisis* und Hypokrisie auch die kaustischen Mittel der Ironie und des Sarkasmus ihre Anwendung finden dürfen, um der sittlichen Entrüstung eines protestantischen Gemüths und Gewissens über so manche Caricaturen des Heiligen und Verhöhnungen der Moral wie des gesunden Menschenverstandes Ausdruck zu geben: das werden jetzt vielleicht auch solche ängstliche Seelen oder quietistische Friedensfanatiker zugestehen, die früher die Sprache des Hase'schen Buchs mitunter zu stark, zu sehr blos neckend und reizend statt heilend und versöhnend glaubten finden zu müssen oder die sogar den Vorwurf der Frivolität gegen ihn erhoben haben. In den Controverschriften über das Vatikanische Concil haben die Katholiken unter einander selbst theilweise mit Waffen gekämpft, die weit schlimmer sind als die mitunter spitzen, aber doch stets feinen und ehrlichen, mit offenem Visier geschleuderten Geschosse des protestantischen Polemikers. Offenen und ehrlichen Geisterkampf — das verlangen wir auch hier: nur keine giftigen Waffen, kein Lästern, Lügen und Verleumdungen! Leider „scheint es, daß der katholischen Polemik auch da, wo sie nicht fanaticisch ist, etwas Ungebildetes, Rohes anhafte“. Das hat der Verfasser an mehreren der katholischen Gegenschriften erfahren, welche durch die beiden frühern Auflagen seines Handbuchs hervorgerufen worden sind. Er hat natürlich auf diese Sorte von Gegnern in der neuen Auflage keine weitere Rücksicht genommen. Dagegen ist ein anderer, bedeutenderer Gegner, ein Dr. Speil, Subregens in Breslau, der in einem ausführlichen, 1865 erschienenen Buche die Lehren der katholischen Kirche gegenüber der protestantischen Polemik mit wissenschaftlichen Gründen zu vertheidigen gesucht hat, in dieser neuen Auflage theils im Text selbst durch manche Ermäßigungen oder auch schärfere Bestimmungen, theils besonders in einer reichen Fülle von beigelegten, theils einfach referirenden, theils widerlegenden Noten aufs eingehendste berücksichtigt werden. Und ob auch dadurch der Text etwas schwerfällig mit Noten behängt erscheint, so gibt

doch dieses „Zwiegespräch des protestantischen Polemikers mit der neuesten römisch-gefinnten Streittheologie“ der neuen Auflage auch wieder ein besonderes Interesse. — Weit werthvoller aber als diese Hase'schen Dupliken auf die Speil'schen Replikten sind doch diejenigen Aenderungen und Erweiterungen, welche veranlaßt sind „durch die Geschehnisse der römischen Kirche seit 1864“, d. h. insbesondere durch das Vatikanische Concil und das, was demselben vorangegangen und nachgefolgt ist. Sind auch diese Zusätze „niedergezeichnet inmitten der Ereignisse, noch unabgeschlossener Ereignisse“, so verleiht ihnen doch gerade dieser Character selbsterlebter, unter dem frischen Eindruck des Moments aufgefaßter und mit der Virtuosität Hase'scher Historienmalerei entworfener Geschichtsbilder einen eigenthümlichen Werth. Es ist die erste von einem protestantischen Kirchenhistoriker geschriebene Geschichte des Vatikanischen Concils und insofern eine Ergänzung zu der neuesten Auflage der Hase'schen Kirchengeschichte (Leipzig 1867) und, wenn es erlaubt ist, auf die Parallele zwischen dem Jenenser Theologen des neunzehnten und dem Braunschweiger des sechzehnten Jahrhunderts zurückzukommen, ein protestantisches *examen concilii Vaticani*. — Die Veränderungen und Zusätze sind am zahlreichsten im ersten Buch (Kirche), meist in dessen viertem Capitel (Papstthum: *pontifex maximus*, der Unfehlbare, Papstkönig); aber auch sonst ist kein Capitel, fast keine Seite des Buches ohne Zusätze oder Verbesserungen geblieben. Und so können wir den schon früher in diesen Jahrbüchern (Band X, S. 196 ff.) ausgesprochenen Wunsch, daß das Buch recht Vielen, Theologen und Laien, Katholiken und Protestanten, Anregung und Belehrung bringen möge, bei dieser neuen Auflage und in dieser neuen Zeit nur wiederholen, — aber auch das *pium desiderium* nicht verschweigen, daß es dem verehrten Verfasser oder Einem der Epigonen vergönnt sein möge, auf dieses Handbuch der Polemik bald auch ein anderes Buch folgen zu lassen — eine christliche Frenik.

Göttingen.

Wagenmann.

Systematische Theologie.

Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte auf Grund des gegenwärtigen Standes der philosophischen und historischen Wissenschaft dargestellt von D. Pfleiderer, 2 Bde. Leipzig 1869. XV, 413 S. und III, 495 S.

Es ist ein durchaus modernes Werk, das hier vorliegt: es hält das Versprechen, das es auf dem Titel giebt, „auf Grund des gegenwärtigen Standes der philosophischen und historischen Wissenschaft“ Wesen und Geschichte der Religion darzustellen. Das ist eine Tugend, weil die eigentliche Religionswissenschaft noch nicht gar alt ist. Der Herr Verfasser hat die Schatzkammern des neueren philosophischen und religionswissenschaftlichen Wissens eifrig durchwandert. Die Grundlinien seiner Weltanschauung datiren kaum bis Kant zurück; sie wurzeln in der Zeit von Schleiermacher und Hegel bis jetzt. Allerdings setzt es einen Satz von Kant an die Spitze seines Werkes: „Begriffe ohne Anschauungen sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“, — aber das ist nur ein „formaler Kanon“, um deswillen er mit Recht seine Religionswissenschaft in eine Religionsphilosophie (Begriff) und eine Religionsgeschichte (Anschauung) theilt. Die Färbung seiner Darstellung ist himmelweit von der Kan-

tischen verschieden. Was die Leichtigkeit und Anmuth der Diction betrifft, so ist es anerkanntermaßen kein Tadel, sich darin von Kant zu entfernen. Der Verfasser kennt nicht die scharfbegrenzten Begriffsstationen, die das Kantische System einer Festung, aus Forts bestehend, ähnlich machen; er liebt es mehr, mit Hegel Alles in Fluß zu bringen. Sein Stil ist geschmeidig und faßlich. Er ist dazu angethan, während der Lectüre das Interesse rege zu halten, ist aber nicht markirt und körnig genug, um den Eindruck zu einem bleibenden zu machen. In einigen Abschnitten erhebt sich die immer bewegliche Darstellung zu innerer Wärme. — Auch diese Punkte mußten Erwähnung finden, da das Werk für einen weiten Kreis berechnet ist, den wenigstens der zweite Band hoffentlich auch finden wird. Die historisch-genetische Entwicklung der Gedankenreihen, die der Verfasser überhaupt liebt, wendet er auch auf die Polemik an; seine Art und Weise erinnert hierin an D. Fr. Strauß. Er läßt die feindlichen Richtungen, die er überwinden will, gegen einander kämpfen, bis sie Staub geworden sind, und aus dem Staube formt er seine neue Gestalt. Dadurch wird der Polemik der Stachel genommen. Jegliche persönliche Bitterkeit bleibt fern. Scheinbar kämpft nicht die Person des Verfassers, sondern eine Zeitrichtung. In einigen Fällen hat allerdings diese lebenswürdige Polemik eine mißverständliche Darstellung des Gegners zum Hintergrund, die aus Mangel an Hingebung für den innern Zusammenhang der gegnerischen Gedankenreihe entsprungen zu sein scheint. Doch das ist nur selten der Fall und soll die Anerkennung der Gewandtheit nicht schmälern, mit welcher der Verfasser die treibenden Gesichtspunkte ganzer Richtungen in kurzen Umrissen klar zu stellen vermag.

Ueber die Wichtigkeit des behandelten Gegenstandes ist kein Wort zu verlieren. Die Religion ist der höchste Vorwurf menschlichen Denkens.

Die Religion soll wissenschaftlich betrachtet werden. Der feste Ausgangspunkt dafür ist das religiöse Selbstbewußtsein für uns Christen das christlich bestimmte Selbstbewußtsein. Die Anschauung muß sich jedoch vom Individuum aus erweitern, denn das individuelle christliche Selbstbewußtsein kann nur aus dem Christenthum in seiner ganzen geschichtlichen Erscheinung begriffen werden. Aber auch das Christenthum ist nur eine einzelne Religionsform, wenngleich die höchste. Es ist geschichtlich geworden und kann nur verstanden werden im Entwicklungszusammenhang, so daß die gesammte Religionsgeschichte: Heidenthum, Judenthum, Islam und Christenthum, in den geschichtlichen Gesichtskreis des Religionsphilosophen fällt. Die Religionsgeschichte aber muß vom philosophischen Begriff durchdrungen und geordnet werden, so daß sie ein organisches Ganze wird und nicht Aggregat bleibt. So zerfällt die Aufgabe für den Verfasser in Religionsgeschichte und Religionsphilosophie. Die Religionsphilosophie enthält der erste Band, die Religionsgeschichte der zweite. Ueber diese Anordnung mit dem Verfasser zu rechten, wäre unfruchtbar. Wer die Religionsgeschichte vorangestellt sehen möchte, kann ja zuerst den zweiten Band lesen.

Die Religionsphilosophie geht aus vom religiösen Selbstbewußtsein; darum sucht der Verfasser zunächst die Frömmigkeit psychologisch als geistige Lebensform zu erkennen, und zwar zuerst an und für sich, dann in ihrem Verhältniß zur erkennenden und thätigen Seite des Geistes. Dieser Religionspsychologie des Individuums folgt, so zu sagen, eine Religionspsychologie der Gemein-

schaft: einmal die Entstehung der frommen Gemeinschaft und dann ihre Bethätigung im Cultus. — Diese seit Schleiermachers Reden fast einseitig begünstigte Partie der Religionswissenschaft behandelt der erste Theil. Die Religion ist aber nicht bloß dieses subjective Verhalten des Menschen, sondern in ihr geht der Mensch über sich selbst hinaus zu einem Unendlichen über ihm, zu Gott; darum folgt als zweiter Theil die Metaphysik der Religionsphilosophie, die das Verhältniß der Welt und des Menschen zu Gott zum Gegenstand hat.

Mit einer Geschichte des philosophischen Religionsbegriffs von Kant an beginnt die Religionspsychologie. Kants Gedankengang wird uns gut vergegenwärtigt, obgleich auch die Darlegung seines Religionsbegriffs immer unvollständig bleibt, so lange das Verhältniß seiner Zeitanschauung dazu nicht berücksichtigt wird. Ueber einen Punkt ließe sich mit dem Verfasser rechten. Wie manche Andere, so meint auch er S. 11, „der Glaube an die Freiheit im Sinne von Unabhängigkeit der praktischen Vernunft von Naturursachen sei nicht ein zu deducirendes Postulat, sondern eine unmittelbare innere Thatsache, wie das Sittengesetz, das ihr Ausdruck ist“. Daß diese Annahme wider Kants ausdrückliche Behauptung ist, braucht dem Verfasser natürlich nicht erst gesagt zu werden, gegen die Correctur aber dürfte Kant gewappnet sein. Indem der Verfasser das Sittengesetz den Ausdruck der Freiheit nennt, giebt er selbst den Gang der Kantischen Argumentation an. Wenn das moralische Gesetz gebietet, wir sollen jetzt bessere Menschen sein, so folgt unumgänglich, wir müssen es auch können. Die unmittelbare innere Thatsache ist nur das Sollen, die Deduction daraus ist die Freiheit (vergl. Kants Werke, herausgegeben von Hartenstein 1867, VI. Band, S. 143. 145; V. Band S. 50. 51 u.).

Während nun bei Kant Gott, Offenbarung, Religion nur da sind „als Diener der Schwäche der Vernunft gegenüber der Sinnlichkeit“, macht Fichte die Sinnlichkeit zum Product des Ich, unterwirft sie demselben und hat darum keinen Gott mehr nöthig. Atheismus ist die sonnenklare Folge. Dieser Atheismus schlägt auf Fichte's späterer Entwicklungsstufe um in Kosmismus. Die Individuen sind nur Erscheinungsformen des Absoluten und ihr Ziel ist, in Gott zu versinken. So hat Fichte das Freiheitsbewußtsein und Abhängigkeitsbewußtsein beide gleich energisch, aber auch gleich einseitig geltend gemacht; ihre Vermittelung fehlt. Diese entgegengesetzten Weltanschauungen vertheilen sich auf die Systeme der beiden Antipoden Hegel und Schleiermacher. Der Verfasser sucht durch Vermittelung ihrer entgegengesetzten Einseitigkeit den rechten Standpunkt zu gewinnen. Im ersten Band sind ihm wohl die Abschnitte am besten gelungen, welche Schleiermacher und Hegel in ihrem gegenseitigen Verhältniß darstellen. Die Würdigung von Schleiermachers Dialektik kommt ihm zu Gute für ein feines und tiefgehendes Verständniß von dessen dogmatischen Anschauungen. — Bei der Erörterung des Religionsbegriffs wird Hegel durch seinen Schüler, den Atheisten Feuerbach, consequent gemacht und hinterläßt in Folge dessen an dieser Stelle einen schlechteren Eindruck, als wohl der Schätzung entspricht, die ihm der Verfasser sonst angedeihen läßt. — Und wenn uns der Verfasser nun einleuchtend gemacht hat, daß „Schleiermachers Grundfehler in dem ausschließlichen, ebendaher unlebendigen Verhältniß zwischen Gefühl, specieller religiösem Gefühl und den übrigen Geistesfunctionen besteht, was zurückführt auf das metaphysische Verhältniß zwischen dem allgemeinen und dem getheilten Sein der Welt“, und

wenn wir einsehen, daß Hegel zwar das ertödtende Schleiermachersche Abhängigkeitsgefühl corrigirt hat, aber nur um das Freiheitsbewußtsein bis zum Atheismus der Menschenvergötterung zu steigern, was bietet uns der Verfasser dafür? wie vermittelt er die beiden großen Antipoden? — Weder das einseitige Freiheitsbewußtsein ist das Wesen der Frömmigkeit, noch das ausschließliche Abhängigkeitsbewußtsein. Nach Hegel setzt das Bewußtsein der Abhängigkeit oder Endlichkeit schon einen Punkt im Menschen voraus, der über diese Abhängigkeit oder Endlichkeit hinausragt. „Dieses Unendliche kann aber nichts Anderes sein, als der Grundtrieb jedes menschlichen Einzelwesens, der Trieb der Selbstheit, der Trieb, selbst zu sein, d. h. für sich selbst und durch sich selbst zu sein, oder der Trieb nach Selbstgenuß und Selbstbethätigung“ (S. 68). „Der Grundtrieb des Menschen ist ein unendlicher: er geht in keinem einzelnen Trieb auf, wird durch keinen einzelnen Genuß, kein endliches Object schlechthin und für immer beruhigt; immer bleibt noch ein Mangel, eine Leere zurück, die durch endlose Endlichkeiten nicht ausgefüllt zu werden vermag; auch sind es nicht bloß einzelne Acte, welche dieser Grundtrieb hervorruft, nicht bloß einzelne Momente, die er ausfüllt, sondern als der perennirende Grund aller einzelnen Acte zieht er sich stetig durch alle Momente des bewußten Lebensverlaufes hindurch.“ Dieser Grundtrieb ist nicht transcendental, d. h. dem individuellen Ich jenseitig, sondern er ist als Trieb der Selbstheit gerade dem individuellen Ich und sogar nur diesem eigen und constituirte seine Wirklichkeit als Einzelwesen, als Ich. Aber der Begriff des Triebes selbst fordert, daß die Unendlichkeit desselben eine Hemmung zu überwinden habe. Wäre die Unendlichkeit irgendwie verwirklicht, nichts würde das Ich dazu treiben können, über diesen Zustand hinauszugehen. Darum ist die andere, ebenso wesentliche Seite die, „daß der unendliche Grundtrieb des Menschen als Trieb zugleich das Nichtsein, die Endlichkeit, an sich hat.“ „Der Trieb der unendlichen Selbstheit gestaltet sich zum Trieb nach Ergänzung des endlichen Selbst durch das Unendliche. Nach dieser Seite hat er also die Unendlichkeit nicht an sich oder in sich als reellen Besitz, sondern außer sich die Macht, von der er abhängt in seiner Selbstverwirklichung.“ „Wir haben sonach im Grundtrieb des Menschen zwar einen wirklichen Gegensatz, ja Widerspruch der beiden Momente: der Selbstheit und Abhängigkeit, der Unendlichkeit und Endlichkeit (Bedürftigkeit), aber einen Widerspruch, der doch von Haus aus auch die Möglichkeit einer Lösung zuläßt und deßhalb auch, sobald er zum bestimmten Bewußtsein erhoben ist, diese Lösung fordert, ja sie selbst herbeiführt. Und der Proceß der Lösung dieses im Grundtriebe des Menschen wurzelnden Widerspruchs ist die Religion; sie ist also die Befriedigung des menschlichen Grundtriebs, die Versöhnung des in den Grund des menschlichen Wesens hinabreichenden Gegensatzes zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit, Freiheit und Abhängigkeit.“ Danach findet sich die psychologische Form der Religion für den Verfasser leicht. — Besteht das Wesen der Religion in der Befriedigung des menschlichen Grundtriebes durch Versöhnung des ihm anhaftenden Widerspruchs, so wird ihre psychologische Form keine andere sein können, als die, in welcher wir überhaupt der Triebe, ihrer Befriedigung oder Nichtbefriedigung, inne werden, nämlich das Gefühl.“ Mit der Befriedigung des Grundtriebes ist ein Lustgefühl, mit der Hemmung desselben ein Unlustgefühl verknüpft.

Sehen wir uns diese Antwort etwas schärfer an; sie ist der Grundton des ganzen Werks. — Gewiß, man darf nicht an den Worten mäkeln, wenn es gilt, jenen verborgenen Grund unseres geistigen Daseins zu bezeichnen, den wir mit dem Namen des „Ich“ noch von den Formen des Vorstellens, Fühlens und Wollens unterscheiden, in denen sich der Verkehr des Geistes mit der Außenwelt vollzieht. Wie klar sich auch die Einsicht aufdrängen mag, daß jener dunkle Punkt sich der Schärfe begrifflichen Ausdrucks entzieht, immer wird das Bedürfnis rege bleiben, ihn wenigstens durch andeutende Wortbildung zu fixiren. Dem Kreis dieser andeutenden Wortbildung entstammt auch der „Grundtrieb“, dem von der Aristotelischen Energie ab durch Fichte's „Urtrieb“ bis zu Romang (vergl. Willensfreiheit und Determinismus, S. 114) Analogien zur Seite stehen. Dennoch ist die Wortbildung wohl kaum eine glückliche zu nennen. Mit der Vorstellung des Triebes ist die Vorstellung einer blinden, instinctiven Regung zu eng verknüpft, als daß wir das innerste geistige Personleben damit bezeichnen möchten. Ferner aber ist die dumpfe Spannung, in welcher der Trieb besteht, nur insofern für uns verständlich, als sie ein ungelöstes Gefühl enthält. Ein Wollen sitzt im Triebe nicht, sondern nur das Gefühl einer Spannung, die ihre Lösung nicht im Lichte des bewußten Geisteslebens, sondern in den Regionen der unsreien Lebensprocesse findet. Was wir unter dem Namen des Triebes noch jenseits dieses Gefühles als geheimnißvollen schöpferischen Grund denken, sieht einem *asylum ignorantiae* zu ähnlich, als daß es zu einer Wesensbestimmung der Frömmigkeit geeignet scheint. Was in gewissem Sinne vom Austausch philosophischer Weltanschauung überhaupt gilt, daß er nichts ist, als eine Ausgleichung des Sprachgebrauchs, findet eine prägnante Anwendung auf unsern Fall. Das dunkle Spannungsgefühl soll zu Wort kommen, aus dem unablässig die innere Lebendigkeit unseres geistigen Daseins strömt, was nicht duldet, daß wir gesättigt ausruhen in gestillter Begierde, sondern immer neue, höhere Bedürfnisse weckt und so die Ewigkeit unseres Ich in der Zeitlichkeit verbürgt. Es hilft uns nichts, in einer lichtlosen Urhöhle ein Etwas vorzustellen, was wir nicht sehen, verstehen und fühlen können, sondern wir müssen einen Zustand ausdrücken, den wir im bewußten Geistesleben erfahren haben und der dem am nächsten kommt, was wir uns unter dem Wesen der Religion denken müssen. Was wir meinen, ist klar; vielleicht ist „Sehnsucht“ das passendere Wort dafür; das ist ein menschliches Gefühl, das wir besser kennen, als einen Grundtrieb. Erklärt ist auch damit nichts, und es scheint mir, als würde nur eine — allerdings schwierige — Erörterung des religiösen Verhaltens gegenüber der zeitlichen Daseinsweise des Menschen den Kernpunkt treffen. Jedenfalls wird das Problem lichter unter dem Gesichtspunkt der Kantischen Idealität der Zeit, welchem Gesichtspunkt der Verfasser leider nicht huldigt. Das unmittelbare Bewußtsein vom Sein alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige setzt voraus, daß das wahrhafteste Ich über die Zeitlichkeit hinausragt. Ist aber das Ich seinem Wesen nach zeitlos, was bleibt dann übrig, als in der Zeitlichkeit die vorübergehende Anschauungsform zu sehen, unter welcher der Geist die Wechselwirkungen des geschöpflichen Daseins auffaßt? Doch dies Problem läßt sich in drei Zeilen nicht erledigen. — Die Gegensätze, die jenen Grundtrieb constituiren sollen, sind Unendlichkeit und Endlichkeit, Freiheit und Abhängigkeit. Was heißt das nun: „Unendlichkeit und Endlichkeit constituiren das Wesen der Frömmigkeit“? Um dahinter zu kommen,

müssen wir diesen Abstractionen den Schatten von selbständiger Existenz nehmen, den sie als Substantiva haben, und sie als Zustände des Ich betrachten. Hierbei könnte uns zu Hilfe kommen, daß der Verfasser an einer späteren Stelle (S. 113) statt des Grundtriebes den Grundwillen nennt, den er vom Einzelwillen unterscheidet. Dieser Name scheint glücklich gewählt zu sein; er wahrt die Würde menschlicher Persönlichkeit und gestattet uns, die Gegensätze von Endlichkeit und Unendlichkeit gut unterzubringen. Das Wollen setzt zwei Vorstellungsgruppen im Menschen voraus, deren eine der Mensch als seinem Ich gemäß billigt und vorzieht, während er die andere mit Hilfe der gewollten umzuformen sucht. So könnte die eine dieser Vorstellungsgruppen dem Unendlichen entsprechen, die andere dem Endlichen. Aber auch hier liegt noch nicht der letzte Aufschluß. Es giebt zwar Gefühle, denen kein Wollen entspricht, aber es giebt kein Wollen, das nicht aus einem Werthgefühl entspringt, vermöge dessen ich dies vorziehe oder will und jenes verwerfe. Auch der Grundwille kann nur die Vermittelung bilden zwischen einem Werthgefühl und dem Gegenstand desselben. Wer Lust an Gott hat, will das Göttliche. Was nun die Gegensätze des Endlichen und Unendlichen betrifft, durch die das Gefühl in Spannung geräth, so herrscht in diesen Worten eine vielfach gespaltene Zunge, eine wahrhaft babylonische Verwirrung. Voge hat dieselbe bereits in seiner Metaphysik (S. 53 ff.) gerügt. In Pfleiderers Sinne scheint das Unendliche sowohl das Ewige und Unvergängliche, als auch das absolut Werthvolle bezeichnen zu sollen; dem Endlichen hingegen kommt der Wechsel des Entstehens und Vergehens zu, welcher das Gefühl ewiger Seligkeit in einzelne successive Momente der Lust und Unlust spaltet und dadurch eine hemmende Schranke für das Gefühl des Unendlichen wird. Ist das Gefühl des Unendlichen in einem Wesen eng verknüpft mit dem des Endlichen, so wird es sich als ein stetiges Streben der Entwicklung gegenüber der hemmenden Schranke offenbaren. Das Werthgefühl für den ewigen Gott ist der unermüdlche Sporn zu dieser Entwicklung, denn erst im Schauen dieses Gottes ist das Spannungsgefühl zu voller Seligkeit geworden. In diesem Sinne finden die Gegensätze der Endlichkeit und Unendlichkeit ihre Stelle bei der Bestimmung des Wesens der Frömmigkeit. Anders aber scheint es mit den Gegensätzen der Freiheit und Abhängigkeit zu stehen, die der Verfasser mit Unendlichkeit und Endlichkeit ungefähr identificirt. Die Abhängigkeit und Freiheit eines geistigen Wesens setzen eine Macht voraus, durch die der Mensch bestimmbar ist. Wird der Mensch durch sein Ich, durch sein wahrhaftes Ich, bestimmt, so ist er frei, im umgekehrten Fall ist er abhängig. Nur im Willen zeigt sich diese Freiheit und Abhängigkeit. Es sind Begriffe, die nur in Relation zum Willen gedacht werden können. Allerdings wird seit Schleiermacher das Abhängigkeitsgefühl in Beziehung zur Religion gesetzt. Darin liegt ein Sirkel. Wird das Wollen erst vom Gefühl bestimmt, so tritt eine Abhängigkeit des Wollens dann ein, wenn sich das Gefühl auf Gegenstände bezieht, die dem Wesen des Ich fremd sind. Diese Abhängigkeit des Wollens von einer Macht, die dem Ich fremd ist, wird gefühlt und erst dann kann ein Abhängigkeitsgefühl eintreten. Wird aber das Abhängigkeitsgefühl zum Ursprünglichen gemacht im Wesen der Religion, so kann das höchstens zum Beweis dafür dienen, daß im Hintergrund doch wieder der Wille als Sitz der Religion gedacht werde, was wenigstens Schleiermachers Intention gar nicht entspricht. Wird nun das Wollen des Menschen in seiner Regelung als Object der Ethik betrach-

tet, so gehören die Begriffe der Freiheit und Abhängigkeit in die Ethik. Bringt man sie in so nahe Beziehung zum Wesen der Religion, so kann das nur eine Vermischung zweier Gebiete nach sich ziehen, die jetzt gesondert betrachtet zu werden pflegen. Eine solche Vermischung vermeidet auch der Verfasser nicht, wie der zweite Band, die Religionsgeschichte, lehren wird.

Haben wir uns so die Grundlage der nun folgenden Abschnitte verdeutlicht, so können wir jetzt rascher wandern. Es liegen auch keine Steine mehr im Wege. Die Erörterung des Verhältnisses der Erkenntnisthätigkeit zur Religion ist vortrefflich. Der Verfasser verfolgt dasselbe von dem ersten Erwachen der Erkenntnisthätigkeit in der Mythenbildung — dem die Sprachbildung wohl eigentlich noch vorausgehen müßte — bis zur Speculation. Da er im Selbstbewußtsein die höhere Einheit des Wissens und Glaubens erkennt, so wird eine stete Wechselwirkung der Erkenntnisthätigkeit und der Frömmigkeit gefordert. „In ihrer Vollendung gedacht, würde diese Wechselwirkung in der vollständigen Durchdringung beider Sphären bestehen, wobei der Glaube ganz ins Wissen aufgenommen und alles Wissen zum Glauben in harmonische Beziehung gesetzt wäre.“ — Im folgenden Capitel, von dem Verhältniß der sittlichen Praxis zur Frömmigkeit, vermißt man eine bestimmte Darlegung der Art, wie der Grundwille das Einzelwollen will. Daß das religiöse Werthgefühl für das Gute, für Gott, das Wollen des Menschen motivirt, ist ein deutlicher Gedanke, dessen Richtigkeit sich in der Selbstbeobachtung bewährt; wie aber in demselben Subject ein Grundwille das Einzelwollen wollen kann, ist schwer einzusehen. Dieser Grundgedanke hat jedoch keinen Einfluß auf die weitere Darstellung, die seine Beobachtungen enthält, zumal über das Ausgehen der Sittlichkeit in Religion. — Der dritte Abschnitt behandelt die Entstehung der frommen Gemeinschaft und ihre Bethätigung im Cultus. Die Entstehung der frommen Gemeinschaft wird im Ganzen als eine zwischen Schleiermacher und Hegel schwebende Streitfrage behandelt, deren vermittelnde Lösung der Verfasser giebt. Schleiermacher bringt es nicht zu einer aus dem Princip abgeleiteten Antwort auf die Frage: worin das bestimmte Wesen und Princip jeder einzelnen Religion liege. Er läugnet, daß selbst in einer Religionsphilosophie der innere Charakter des Christenthums an und für sich auf eine solche Weise dargestellt werden könne, daß dadurch dem Christenthum sein besonderes Gebiet in der religiösen Welt sicher gestellt würde. Er verzichtet darauf, in der Erlösung den centralen Begriff der Religion nachweisen zu können, und nimmt ihn nur empirisch als das unterscheidende Merkmal des Christenthums auf. Die Correctur dieses Mangels findet der Verfasser in Hegel. Der religiöse Geist muß sich durch seine That wirklich machen. In den einzelnen Religionen, die dieser Proceß der Selbstverwirklichung durchläuft, ist der Begriff noch nicht wahrhaft zur Erscheinung gekommen; sie sind nur relativ wahr. Im Christenthum deckt sich die Idee der Religion mit der Wirklichkeit. Somit liegt „das Prinzip einer bestimmten Religion im relativen Geist der Menschheit auf einer bestimmten Stufe seiner Entwicklung“. Die Art, wie sich im Einzelnen dies Princip in religiösen Gemeinschaft verwirklicht, bestimmt der Verfasser bei den vorgeschichtlichen Religionen nach Hegel so, daß „der Volksgeist, diese individuelle Gestaltung des Menschheitsgeistes, auch das wirksame Princip der religiösen Gemeinschaft ist“. Bei den geschichtlichen Religionen, die ihren Ursprung einem Stifter verdanken, giebt er der Schleiermacherschen

Anschauung den Vorzug, nach der der Stifter sein religiöses Bewußtsein darstellt und dadurch in Folge des Gattungsbewußtseins denselben Zustand in Anderen erweckt. Diese individuelle Wahlverwandtschaft genügt jedoch nicht, um den geschichtlichen Zusammenhang des Alten mit dem Neuen zu erklären. Denn ein wirklich Neues ist es allerdings, was der Stifter einer religiösen Gemeinschaft bringt; es ist nicht mit Hegel als das vorher schon verborgene Dagewesene zu erklären, was nur in die Erscheinung tritt. Das Neue muß vielmehr einem vorhergehenden gefühlten Bedürfniß entsprechen, welches in dem Neuen seine Erfüllung findet. Dieses negative Verhältniß des Alten zum Neuen ist das einzige historische Band, das beides vermittelt. Die Begründung dieses Gedankens in dem Verhältniß Gottes zur Welt giebt der Verfasser erst im zweiten Theil des ersten Buches. — Der Entstehung der frommen Gemeinschaft durch Darstellung und Nachbildung einer bestimmten Gefühlswelt entspricht ihre Bethätigung im Cultus. Der Cultus ist das — in der gegenseitigen Wechselwirkung des Mittheilens und Aneignens verlaufende — organisirte Leben der frommen Gemeinschaft. Er bewegt sich nothwendig in denselben Formen, welche überhaupt der Mittheilung innerer Zustände dienen: theils in Zeichen (Geberde, Ton und symbolischer Handlung), theils in Worten. In ersterer Beziehung bildet seine Urform das Opfer, in letzterer das Gebet. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet der Verfasser die jüdischen und christlichen Cultushandlungen, das Verhältniß des Wortes zum Zeichen und der Laien zum Klerus. — Damit schließt die Betrachtung der Religion als eines menschlichen Verhaltens. Aber im religiösen Verhalten ist auch eine Beziehung des Menschen auf Gott eingeschlossen. Und so widmet der Verfasser den zweiten Theil des ersten Buches der Erörterung des Wesens der Religion als eines göttlich-menschlichen Verhältnisses oder der „Metaphysik der Religionsphilosophie“.

Dem religiösen Gemüth ist die Idee eines persönlichen Gottes unmittelbar gegeben und es bedarf dafür keiner Beweise. Den Angriffen auf die Wahrheit dieser Idee setzt die Religionsphilosophie die Beweise für das Dasein Gottes entgegen. Sie sucht die objective Wahrheit der Gottesidee nachzuweisen „durch reflectirende Rückschlüsse aus der Welt- und Selbstbetrachtung, indem die geforderte Wirklichkeit Gottes als einzig mögliche Voraussetzung zur Erklärung der gegebenen Wirklichkeit des endlichen Seins aufgezeigt wird“. Dem frommen Selbstbewußtsein ist Gott nur in seiner Beziehung auf die Welt vorhanden. Für das Ansichsein Gottes, abgesehen von dieser Beziehung, hat es gar kein Interesse. Darum ist nur das Verhältniß Gottes zur Welt Gegenstand der Religionsphilosophie.

Die Beweise für das Dasein Gottes lassen sich in vier Hauptbeweise zusammenfassen. Sie gehen alle aus vom Endlichen, von der Welt, und in der Welt entweder von der Welt der Natur oder der des Geistes: 1) vom Sein der Welt überhaupt — kosmologischer; 2) vom bestimmten und geordneten Sein der Welt — teleologischer; 3) vom bestimmten geistlichen, moralischen Sein des persönlichen Lebens aus — moralischer; 4) vom Sein des endlichen Geistes überhaupt aus — ontologisch-religiöser Beweis.

Der kosmologische Beweis, der vom Bedingten auf ein Unbedingtes schließt kommt nur zu einer Causalitätsreihe, die kreisförmig in sich verläuft, denn das Causalitätsgesetz gilt nicht über die Welt der Erscheinungen hinaus (S. 162). Doch nach dem Satz des zureichenden Grundes läßt sich daraus, daß die Welt

ein Ganzes von „gesetzlich geordneter“ Wechselwirkung bildet, auf eine einzige reale Substanz schließen, die alle einzelnen Theile der Welt umspannt und sie so befähigt, gesetzliche Wechselwirkungen einzugehen. — Die Verwerthung des nun folgenden teleologischen Beweises können wir nicht in gleicher Weise billigen, wie die des kosmologischen. Die Zusammenstimmung der mannigfaltigen Naturgesetze zu einer einheitlichen, allgemeinen Naturordnung, aus der der Verfasser eine durchgängige, allgemeine Zweckmäßigkeit des Seins und Geschehens folgert, läßt sich nur soweit nachweisen, als sie im kosmologischen Beweise zur Annahme einer einzigen realen Substanz drängte, die alles Endliche in sich faßt. Soll die Zusammenstimmung eine durchgängige Harmonie sein, deren einzelne Theile zur Verwirklichung eines idealen Zwecks einmüthig zusammenwirken, so ist zu entgegnen, daß sich nirgends nachweisen läßt, daß die Zwecke, die wir innerhalb der Natur angestrebt oder verwirklicht finden, mehr sind, als Producte unserer Einbildungskraft. Denn jeder Zweck müßte sich doch auf dem gesetzmäßigen Wege der Wechselwirkung verwirklichen. Dem Proceß dieser Verwirklichung kann man mithin nie ansehen, ob er nur das Resultat blinder gesetzmäßiger Wirkungen ist, oder ob er außerdem noch als Diener eines Zwecks fungirt. In dem, was beweisbar ist, würden wir also auf den kosmologischen Beweis zurückgeworfen. Selbst das „zweckmäßige Sein“ der Organismen würde über diese Grenze nicht hinausführen. Der Organismus scheint sich völlig aus sich selbst zu entwickeln und darum noch weniger als die zusammenstimmenden Gruppen der sogenannten anorganischen Welt einer zwecksetzenden Intelligenz zu bedürfen. Doch der Verfasser entgegnet, „es stehe bei der besonnenen Naturwissenschaft bekanntlich als sichere Thatsache fest, daß sich aus den physikalischen Eigenschaften der Elemente allein kein einziger physiologischer Proceß, kein einziges organisches Product erklären lasse, geschweige denn die constante Erhaltung der Gattungs- oder Arttypen in der Fortpflanzung der Organismen. Das organische Leben sei also etwas vom anorganischen specifisch Verschiedenes, auf seinem eigenen Princip Ruhendes.“ Wie viele Naturforscher erklärt der Verfasser für unbesonnene Leute! Seine Behauptung ist durchaus nicht gegründet. Die vitalistische Theorie wird immer allgemeiner zurückgewiesen. In Wilh. Wundts Lehrbuch der Physiologie des Menschen, 2. Auflage, 1868 (S. 2), findet sich der Satz: „Man geht jetzt in der Physiologie in der Regel von der Voraussetzung aus, daß die Gesetze, die das Leben der Organismen bestimmen, mit den allgemeinen Naturgesetzen zusammenfallen. Die Annahme, die verwickelten Erscheinungen der Organismen seien auflösbar in elementare Proceß, welche mit den Gesetzen der unorganischen Physik übereinstimmen, hat sich bis jetzt überall, wo die Untersuchung tiefer eindringen konnte, bestätigt und daher darf nach einem in allen Wissenschaften giltigen Grundsatz jene Annahme als Postulat jeder weiteren Untersuchung aufgestellt werden“ (vergl. S. 10 ff.). Ebenso Wd. Fick (Compendium der Physiologie des Menschen), auf den sich Ulrici ja so häufig in andern Dingen beruft.¹⁾ Es läßt sich hier im Einzelnen nicht nachweisen, doch scheint es mir, als ob Ulrici's und J. H. Fichte's Polemik gegen Voße in Vertheidigung der vitalistischen Theorie unglücklich sei. Darum können wir dem oben angeführten, mit so großer Zuversicht vom Verfasser aufgestellten

¹⁾ Vergl. noch Voße, allgem. Physiol. des körperl. Lebens, S. 44 ff. 62 ff.

Saß durchaus nicht zustimmen und noch weniger ihn als ein stichhaltiges Glied des teleologischen Beweises anerkennen. Es sind nicht verschiedene Principien im Organischen und Anorganischen wirksam; das Organische unterscheidet sich vielmehr vom Anorganischen nur durch die Form der Verbindung, in welcher die physikalischen Eigenschaften der Elemente zu einem gemeinsamen Product gesetzmäßig zusammenwirken. — Und wenn wir nur in einem Theil der Natur zweckmäßiges Geschehen aufweisen könnten, so genüßten wir doch dem teleologischen Beweis nicht, der eine durchgängige Zweckmäßigkeit des Seins und Geschehens fordert. Wo steckt die durchgängige Zweckmäßigkeit in dem großen Schlachtfeld und Pazaroth des Naturlebens, wo der Wurm des Frühlings Kinder annagt, eh' die Knospe sich erschließt? Hier muß der teleologische Beweis verstummen. Gewiß, wenn andere Gründe zu einer teleologischen Betrachtungsweise der Natur drängen, dann wird die Theodicee ein nothwendiges Problem, nur müssen diese Gründe anderswo gesucht werden, als in dem „geordneten“ Sein der Welt. — Endlich können wir auch in der Fassung des Resultats dem Verfasser nicht zustimmen. Zur schaffenden Allmacht, die der kosmologische Beweis erwiesen hatte, soll der teleologische Beweis die ordnende Intelligenz hinzubringen, aber keine ethischen Eigenschaften. Wie kann aber eine bloße Intelligenz ohne ethische Eigenschaften einen höchsten Zweck haben? Der erreichte Zweck unterscheidet sich von der bloßen Wirkung durch den Werth, den wir in ihm verwirklicht finden. Werth aber kann nur im Gefühl, nicht im bloßen Denken empfunden werden. Sind also die Einzelzwecke in der Welt Güter und der letzte Zweck das höchste Gut, so kann der Weltordner nicht bloße Intelligenz sein, sondern er muß die Zwecke ihrem Werth nach in sich fühlen, um die Welt darauf hin zu ordnen. Entweder beweist mithin der teleologische Beweis keine höchste Intelligenz, oder er beweist mehr als eine Intelligenz. —

Die ethischen Eigenschaften Gottes folgert der Verfasser 1) aus der sittlichen Anlage des Menschen, 2) aus ihrer Entwicklung und Verwirklichung, und 3) aus ihrem Endziel. Aus 1) folgt die Nothwendigkeit des Daseins Gottes als der schöpferischen Ursache der sittlichen Anlage; aus 2) die Nothwendigkeit fortgehenden Einflusses der göttlichen Offenbarung zum Zwecke der sittlichen Entwicklung; also Gott als Erhalter der sittlichen Anlage; aus 3) das Dasein Gottes als des Vollenders der sittlichen Anlage und Bestimmung der Menschheit. — So ist Gott nun als heiliger Wille bestimmt. — Der Anselmischen Form des ontologischen Beweises stellt der Verfasser mit Recht die Cartesianische aus dem Dasein der Gottesidee im menschlichen Geist als die beweiskräftigere gegenüber. Der ontologische Beweis wird zum religiösen, wenn auf das Zusammensein des Unendlichen mit dem Endlichen im menschlichen Geist reflectirt wird. „Das endlich-unendliche Wesen des Menschen fordert einen unendlichen persönlichen Geist nicht nur als seine schöpferische Ursache, sondern zugleich als die Garantie seiner eigenen Erhaltung und Vollendung in selig freiem Dasein.“ Oder ohne terminologische Klüftung: „Indem der Fromme factisch Gott liebt und in dieser Liebe sich beseligt weiß, weiß er unmittelbar auch, daß Gott Etwas ist, das man lieben kann.“ So wird Gott zur persönlichen Liebe.

Die Einwürfe gegen die Denkbarkeit der Persönlichkeit Gottes werden — vorzüglich auf Grund von Koye's Auseinandersetzungen im Mikrokosmos — zurückgewiesen. Ist Gottes Persönlichkeit denkbar, wie haben wir sein Verhältniß

zur Welt aufzufassen? Den größeren Theil der Antwort auf diese Frage bildet eine kurze Darstellung und Kritik der philosophischen Gottesbegriffe vom indischen Pantheismus an bis zur Schöpfungslehre des jüngeren Fichte. Der Verfasser zeigt einen Parallelismus auf zwischen der Entwicklung der indischen, griechischen und neueren Philosophie: sie gehen aus vom hylozoistischen Pantheismus, *ἐν πᾶν* durch das nebeneinandergestellte *ἐν καὶ πᾶν* zum Kosmismus und Atheismus. Spinoza muß in diesem Parallelismus (nach Hegels Vorgang) die Rolle des Kosmismus übernehmen. Wie wenig diese Auffassung den Geist Spinoza's trifft, hat Runo Fischer zur Genüge gezeigt; will man aber Consequenz machen, so kann man aus Spinoza mit demselben Recht den Atheismus beweisen, wie ihn der Verfasser selbst bei Fichte statuiert. Es ist doch ein großer Unterschied zwischen der Maja des Vedantasytems und der natura naturata Spinoza's. Für den Rhythmus der Parallele lag es nahe, in Leibniz den atheistischen Atomismus zu finden. Der Verfasser zeigt jedoch hier eine keusche Objectivität, indem er zu diesem Gegensatz vielmehr den modernen Materialismus und Fichte's Idealismus der ersten Stufe verwendet. Den Fehler der bis dahin erörterten Anschauungen, daß Einheit und Vielheit entweder unterschiedslos verschmolzen werden, oder eines das andere gänzlich verdrängt, vermeiden Plato, Schelling und Schleiermacher, indem sie Einheit und Vielheit so verbinden, daß Beziehung und Unterschied zwischen ihnen statuiert wird. Von Schleiermachers Dialektik giebt der Verfasser hier eine vortreffliche Darstellung. Das Verhältniß von Gott und Welt in Schleiermachers Dialektik ist nichts Anderes „als die Nöthigung unseres Denkens, das Viele und Eine, das Endliche und Unendliche auf einander zu beziehen — die Unmöglichkeit, von einem von beiden zu abstrahiren.“ (S. 214). Indem aber die unterschiedslose Allgemeinheit dem gegensätzlichen Sein der Welt als sein ausschließender Gegensatz gegenübergestellt wird, wird ja die unterschiedslose Allgemeinheit selbst gegensätzlich. Hegel setzt dagegen die Einheit als Geist, der den Unterschied als Moment seines eigenen Wesens an sich hat. Aber er zieht nicht die rechten Consequenzen daraus. Die Einheit verliert sich in die Endlichkeit und findet sich nur in den getrennten endlichen Geistern wieder. Der transcendente Deismus Schleiermachers und der immanente Pantheismus Hegels befriedigen weder das religiöse Bedürfniß, noch das philosophische Denken. Sie finden ihre höhere Einheit im Theismus. Den Theismus stellt der Verfasser in zwei Gruppen dar: 1) als speculativen Theismus: Schelling, Weiße, Rich. Rothe; „er geht von der Einheit des Unendlichen aus und sucht durch speculative Dialektik die Persönlichkeit Gottes und sein Verhältniß zu einer von ihm unterschiedenen Welt zu gewinnen.“ Die Methode nähert ihn dem Hegelschen Pantheismus; — 2) als empirischen Theismus: Aristoteles, Leibniz, Boze, Ulrici; „er geht von der Weltwirklichkeit aus und schließt regressiv auf Gott als Weltursache, wobei jede Aussage über Gott und sein Verhältniß zur Welt sich nur dadurch legitimiren kann, daß sie als Postulat zur Erklärung der Weltwirklichkeit nachgewiesen wird.“ Eine Vermittelung von 1 und 2 findet der Verfasser in J. H. Fichte's theistischer Schöpfungslehre. —

Während die Gruppe des speculativen Theismus sich einer gerechten Würdigung erfreut, ist der Verfasser, wie es scheint, an die Kritik des empirischen Theismus in einer schematischen Stimmung gegangen. Diese trifft in etwas schon Leibniz, indem er dessen Vergleich der Welt mit einer aufgezogenen Uhr gar

zu wörtlich nimmt und auch auf die Entwicklung der einzelnen Monaden überträgt. Creaturen sind sie ja allerdings nach Leibniz und haben insofern den Grund ihrer Existenz in Gott, aber muß darum ihre Selbstthätigkeit nur Schein sein? Für die Beurtheilung Voge's hat sich der Verfasser wohl zu sehr durch die von Voge selbst in den „Streitschriften“ hervorgehobene Verwandtschaft mit Leibniz leiten lassen. Allerdings geht auch Voge, wie Leibniz, von einer Vielheit der Realen aus, die er als Lebenscentra oder Seelen auffaßt. Aber ist die Verschiedenheit der Voge'schen Monaden von den Leibniz'schen nicht groß genug, um Erwähnung zu verdienen? Die Leibniz'schen Monaden bestehen aus weiter nichts als verworrener oder klarer Vorstellung. Diese Vorstellung stellt weiter nichts vor als die Welt von einem eigenthümlichen Standpunkt aus. Die Welt besteht aus Monaden, die wiederum die Welt aus einem eigenthümlichen Standpunkt vorstellen. Was wird also vorgestellt? Eine Welt von vorstellenden Wesen, deren Geschäft ist, die Welt vorzustellen. Jede Monade ist ein Auge, das eine Welt von Augen sieht, die sich alle gegenseitig in den mannigfaltigsten Figuren und Anordnungen ansehen. Wie viel reicher ist der Inhalt, den Voge mit einer durchgängigen Befehlung des Weltalls verbindet! Das Reale ist fähig zu wirken und zu leiden. Es ist die in der Form wirkungsfähiger Selbständigkeit gesetzte Idee, die je nach dem Werth, die ihre Idee ausdrückt, in der übersinnlichen Weltordnung einen höheren Platz einnimmt. Das Reale ist nicht dazu da, diese Idee einfach vorzustellen oder theilnahmlos zu realisiren, sondern in Lust und Unlust erlebt es den Inhalt, den es auf die verschiedenste Weise und durch die verschiedensten Formen der Entwicklung verwirklicht. — Alle Realen sind von Gott geschaffen, d. h. sie können nichts enthalten, was nicht aus Gottes Wesen stammt. Das muß jede theistische Schöpfungstheorie behaupten. Nimmt man nun nicht nach der Schöpfung eine deistische Trennung der geschaffenen Welt von Gott an und macht somit Gott zu einem zeitlichen Wesen, so muß die Fortdauer der Weltextistenz in jedem Augenblick von Gott abhängig sein. Zu dieser fortdauernden Abhängigkeit führt auch der Begriff der Wechselwirkung; „(nur) in einer substantiellen Wesensgemeinschaft aller Dinge ist die Möglichkeit zu suchen, daß die Zustände des einen wirkfame Gründe der Veränderung des andern sind“ (Mikrokosmos, Bd. 3, S. 481). In der Darlegung des kosmologischen Beweises hatte auch der Verfasser diesen Beweis zustimmend gebraucht (S. 163. 164). Um nun das Verhältniß des Vielen zu der umfassenden Urrealität zu veranschaulichen, gebraucht Voge den Ausdruck: „daß die endlichen Dinge, indem sie endliche Einzelheiten sind, doch zugleich nur Theile einer einzigen, sie alle umfassenden, innerlich in sich hegenden, unendlichen Substanz sind“. Der Verfasser hätte diesen Ausdruck nicht isoliren und pressen sollen. Voge spricht es kurz nach dieser Stelle aus, daß er mit diesem Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen nur eine Forderung aufgestellt haben wolle, deren Erfüllbarkeit darzuthun ihm noch obliege. Dieser Obliegenheit sucht er, soweit es die Grenzen menschlicher Erkenntniß zulassen, nachzukommen, z. B. Mikrokosmos, III, S. 529 ff., wo sich folgende Stelle findet: „Wer daher, wie es allerdings nothwendig ist, auch die Geister gleich den Dingen als Zustände, Gedanken oder Modificationen Gottes oder des Unendlichen ansieht, jedoch als solche, die nicht nur dazu dienen, im Zusammenhang unter einander als Glieder einer Kette die Consequenzen der Natur des Unendlichen von Punkt zu Punkt fortzupflanzen, sondern die zugleich was sie thun und leiden, in irgend einer Form der Zurück-

beziehung auf sich selbst wieder als ihre Zustände, als Erlebnisse ihres eigenen Selbst genießen: wer das annimmt und dann doch noch glaubt, für diese Gott immanenten lebendigen Geister, damit sie im vollen Sinne real seien, ein Sein außer Gott nachweisen zu müssen, der scheint uns nicht mehr zu wissen, was er will, nicht zu wissen, daß er längst den ganzen vollen Kern hat, zu dem er ängstlich die Schale sucht." Schon hieraus erhellt, wie wenig das Dilemma, das der Verfasser aus dem Verhältniß des Ganzen zu den Theilen für Loke schmiedet, den Kern der Sache trifft. Der Verfasser fällt folgendes Urtheil über Loke's Anschauung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt: „Man wird schwerlich läugnen können, daß auch Loke, wie dies oben von Leibniz nachgewiesen wurde, zwischen Pantheismus und Spinozischem Kosmos in einer haltlosen Mitte schwebt, von einem zum andern getrieben wird“ (S. 252). Das Urtheil ließe sich widerlegen; hier jedoch müssen wir einfach behaupten, daß diese Abschätzung Loke's unrichtig ist.

In seinem Schöpfungsbegriff geht der Verfasser vom Wesen Gottes aus, das aus Intelligenz und Willen besteht. Den nothwendigen und ewigen Inhalt der göttlichen Intelligenz macht ein gegliedertes System von Zweckgedanken aus, welches dadurch entsteht, „daß der unendliche Wille in der Intelligenz sich spiegelt als Unendlichkeit von möglichen Willensbestimmungen“ (S. 262). Aber das ist noch nicht die wirkliche Welt, weil in ihr „der göttliche Wille, die Urwirklichkeit und das Princip alles Wirklichen und Wirkenden, nur erst als ruhendes Object gesetzt, noch nicht das sich selbst setzende active Subject ist“. „Das wirkliche Wollen kann nun nichts Anderes sein, als ein Wollen seiner selbst, aber nicht in reiner und einfacher Identität mit sich, sondern seiner selbst im Andern und des Andern in seinem Selbst, ein Hineinsetzen seiner selbst in das Andere und des Anderen in sich selbst, ein Sichmittheilen und Sichaneignen, Hingeben und Genießen zugleich.“ „Was kann nun dieses Andere sein, das Gott in sich und in das er sich hineinsetzen will? Es kann nicht ein Anderes außer Gott sein, das er als unabhängig von ihm Seiendes vorfände. — Es kann nur das Andere in Gott selbst sein im Unterschied vom activen Willen.“ Also die Idealwelt, wie sie den Inhalt der Intelligenz Gottes bildet. In diese muß sich der Wille hineinsetzen als wirksame Kraft, wodurch jenes zunächst nur gedachte, mögliche Sein zur Wirklichkeit kommt. — Der Verfasser hat ganz Recht, die Begrenzung des menschlichen Wissens an diesem Punkt zu betonen; aber auch die Factoren des Schöpfungshergangs, die er für ganz wohl erkennbar hält, benehmen sich noch seltsam genug. Da ist ein Wille, der sich zunächst nur spiegelt in der Intelligenz und dadurch eine Unendlichkeit von möglichen Willensbestimmungen, eine Idealwelt hervorbringt; eine Idealwelt, die noch keine Wirklichkeit ist und dennoch genügt, um den wunderbaren Begriff des „Andererseits" in Gott zu constituiren. Wo soll denn dies Andererseits in Gott herkommen, wenn Intelligenz und Wille doch nur ihn selbst ausmachen und der Wille bis dahin nicht etwa irgendwie in Activität getreten ist, — das vermag er ja erst im Andererseits —, sondern sich einfach in der Intelligenz gespiegelt hat? Und an welchen Merkmalen läßt sich nun das Andererseits in Gott von dem „Andern gegen Gott“ unterscheiden? Folgt denn aus dem „Fürsichsein“ der wirklichen Welt, daß sie ein Anderes „gegen“ Gott ist? Warum nicht in Gott? Was bedeutet dem Unendlichen, Alles Umfassenden gegenüber dieses „gegen“? Soll es nur das „Fürsichsein“ bedeuten so bedarf dies zu seiner deutlichen Fassung doch nicht dieses „gegen“.

Nun in jedem Falle ist das Resultat dieses Processes „das Dasein der räumlich-zeitlich getheilten Welt“. Denn wenn die Idealwelt ein Anderes gegen Gott werden soll, so muß sie „aus der ungeschiedenen Einheit mit Gott heraustreten und dies geschieht dadurch, daß sich ihre Einheit auflöst“. Das Resultat dieser Auflösung ist die räumliche und zeitliche Getheiltheit. „Dies beides, die Räumlichkeit und die Zeitlichkeit, bildet das Grundmerkmal des endlichen Daseins im Unterschied vom göttlichen; darauf also beruht das Fürsichsein der Welt als Anderes gegen Gott.“ Dieser Ausdruck ist wenigstens ungenau. Vielleicht ist mit dem Fürsichsein die Räumlichkeit und Zeitlichkeit nothwendig gegeben; daß aber auf dieser formellen Anordnung das Fürsichsein beruhe, kann nur der sagen, der die Form zum Grunde des Inhalts macht. —

Die endliche Welt soll nun aus einem Andern gegen Gott „sein zweites Ich“ werden, denn das ist der ursprüngliche Zweck des göttlichen Schöpfungswillens, der sich selber will im Andernseiner selbst. Deshalb bildet sich Gott dem endlichen Sein ein in höheren und immer höheren Steigerungen, so wie er sich in seiner Selbstanschauung als die concrete Einheit der Ideenwelt besitzt. Jeder Fortschritt in Natur und Geschichte ist die Wirkung einer neuen göttlichen Schöpfungsthat, knüpft aber an die schon bestehende niedere Stufe an, ist also vermittelt und bedingt durch die Selbstthat des Endlichen. Das Endziel dieser steigernden Schöpfung ist „die frei eingegangene Einheit oder Liebesgemeinschaft der geistigen Geschöpfe mit einander und mit ihrem Schöpfer oder das Reich Gottes“. Das ist das realisirte Abbild der Idealwelt Gottes. Das göttliche Wirken muß endlos sein. Also kann das Reich Gottes nie vollendet werden? Diese Antinomie löst sich der Verfasser durch den Hinblick „auf die unermessliche Zahl von Weltkörpern, indem der teleologische Entwicklungsproceß auf dem einen erst beginnt, während er zu gleicher Zeit auf anderen schon zu Ende geht“. Gelöst ist die Antinomie nicht durch den populären Gebrauch des Wortes „unermesslich“, was ja nichts weiter ist als ein begeistertes Geständniß unseres begrenzten Gesichtskreises. Dies Unermessliche muß sich doch einfügen in die Endlichkeit der Welt und kann darum keine unendliche Entwicklung begründen. Vielleicht würde sich auch hier das Problem günstiger stellen bei der Annahme der Idealität der Zeit. Sowohl die Unveränderlichkeit Gottes, als auch die Anfangslosigkeit der Welt würde sich dann besser begründen lassen, als es der Verfasser vermag. — Aus der Schöpfungstheorie des Verfassers folgt consequent seine Erhaltungstheorie als eine Bewahrung des Bestehenden und Steigerung durch Eintreten höherer Ideen in die endliche Welt. Die Erhaltung speciell auf die persönlichen Creaturen angewandt ergiebt den Begriff der Weltregierung, deren bewahrende Thätigkeit „Vorsehung“ genannt werden kann, während die steigernde Thätigkeit nur durch den Begriff der „Offenbarung“ auszudrücken ist. Aus dem Gottesbegriff folgen als metaphysische Grundeigenschaften Gottes: die Allmacht als Urbild des freien Willens und die Weisheit als Urbild der Intelligenz. Die Modificationen dieser Grundeigenschaften in ihrer speciellen Beziehung auf die räumliche und zeitliche Welt sind die Eigenschaftsbegriffe der Ewigkeit, Allgegenwart und Allwissenheit.

Der zweite Abschnitt des zweiten Theiles enthält die Betrachtung des Menschen insbesondere, nicht nach der psychologischen Seite, sondern gleichsam nach seinem metaphysischen Verhältniß zu Gott. Dahin gehört der Anfang und das Endziel der Menschheit. In Bezug auf den ersten Punkt will der Verfasser die

rechte Vermittelung zwischen Theologie und Naturwissenschaft aufzeigen. Das gelingt ihm gut. Nicht der unvernünftige Zufall, sondern die schöpferische Vernunft Gottes ist der Grund der Entstehung des Menschen; das ist die theologische Theseis. Die Art dieser Hervorbringung ist die Region des Streites. Nicht ein einmaliger Wunderact hat den Menschen fix und fertig auf die Erde gebracht, sondern ein successives und in seinen einzelnen Momenten wissenschaftlich zu verfolgendes Geschehen. Das ist das Zugeständniß an die Naturwissenschaft. Nach diesem Grundsatz muß der Naturwissenschaft (und Sprachwissenschaft) auch die Frage nach der Abstammung des Menschen aus einem Paar freigegeben werden. — Die herkömmliche dogmatische Vorstellung vom Urstand verwirft der Verfasser aus drei Gründen: „1) ist die ursprüngliche Vollkommenheit selbst undenkbar; 2) wäre unter Voraussetzung derselben der Fall unmöglich; 3) ist die Verderbniß des Geschlechts durch den einen Fall seiner Voreltern unstatthaft“ (S. 302). — Die Entstehung des Bösen erklärt sich nicht aus einem historischen Sündenfall Adams, nicht aus der freien Willensentscheidung eines Jeden in seiner irdischen Existenz, nicht aus einer solchen Urthat in der Präexistenz, also folgt, „daß das Böse sich überhaupt nicht aus einer That der Freiheit erklären läßt, sondern daß umgekehrt die actuelle Freiheit sich erst aus dem ursprünglich vorhandenen Bösen herausarbeiten und eben in diesem Kampf wider dasselbe sich actualisiren muß“ (S. 316). Gott will das Gute als das Seinsollende und das Böse als das Nichtseinsollende und zu Ueberwindende, denn er will Schöpfer einer selbständigen Welt und freier Geister sein. Er läßt darum die creatürliche Spontaneität gewähren. Die christliche Religion als Religion der Versöhnung muß den Gegensatz, also die Sünde, als die unvermeidliche Voraussetzung für die Offenbarung der Liebe ansehen. Insofern bezeichnet auch das N. T. die Erlösung von der Sünde als einen schon vor der Grundlegung der Welt gefaßten Rathschluß Gottes. Zu diesem Supralapsarismus bekannten sich auch die Häupter der Reformationszeit, „ein Luther nicht weniger als ein Zwingli und Calvin“. So kommt die Sünde gar nicht für sich isolirt in Betracht, sondern stets in ihrer Beziehung auf die Erlösung, als geordnet auf dieselbe hin und für sie. — Das ist Alles recht gefällig auseinandergelegt; ob es richtig ist, weiß ich nicht; doch scheint es mir, als müßte für die Esoteriker dieser Lehre das Schuldbewußtsein — trotz der Rothe'schen Rechtfertigung durch das objective Böse, die schließlich doch nur für die Exoteriker gilt — geschwächt werden. Das haben freilich die Esoteriker mit sich selbst abzumachen, aber diese Einsicht würde doch das Zutrauen zur Richtigkeit der Theorie vernichten.

Aus dem Verhältniß Gottes zum Bösen ergeben sich die ethischen Eigenschaften der Heiligkeit und Gerechtigkeit. — Wann hat nun der Mensch das Böse überwunden? Wo liegt das Endziel der Menschheit? Ist der Mensch unsterblich? Der psychologische Beweis aus der Unterscheidung des geistigen Personlebens vom sinnlichen Leibesleben führt nur bis zur Möglichkeit der Unsterblichkeit. Ihn ergänzt der moralische Beweis, der eine Fortdauer der Individuen im Jenseits fordert. Er fordert sie wohl, aber garantirt nicht die Erfüllung dieser Forderung. Hier tritt der metaphysisch-religiöse Beweis ein. Sagt mir mein religiöses Bewußtsein, daß sich der ewige treue Gott in ein Gemeinschaftsverhältniß mit mir gesetzt, so ist auch meine unendliche Fortdauer garantirt. Diese unendliche Fortdauer ist „das ewige Leben“. — Nehmen nun an diesem ewigen Leben,

an der Gemeinschaft Gottes und der Seligen Theil? „oder haben wir neben den Seligen auch ewig Verdamnte zu denken? oder endlich fallen Solche, die nicht zum ewigen Leben eingehen können und dürfen, der eigentlichen Vernichtung anheim?“ (S. 353). Der Verfasser entscheidet sich für den ersten Theil des Trilemma, obgleich er in der Schöpfungstheorie das Anderssein gegen Gott so stark premirte.

Der dritte Abschnitt des zweiten Theiles handelt von der göttlichen Offenbarung. Gott schafft den Menschen, um mit ihm in ein reales Gemeinschaftsverhältniß zu treten. Das erfordert eine Offenbarung Gottes, d. h. eine Selbstmittheilung Gottes an den Menschen. „Die ursprünglichste und allgemeinste Gottesoffenbarung ist das Dasein der religiösen Anlage in der Menschheit.“ Sofern nun die geschichtliche Verwirklichung dieser religiösen Anlage nicht aus bloßer menschlicher Spontaneität hervorgehen kann, muß eine besondere oder geschichtliche Offenbarung eintreten. Wie geschieht das? Nicht so, wie die kirchliche Lehre meint, denn die verderbte Vernunft vermag die übernatürliche Belehrung nicht zu fassen; auch nicht so, wie der Rationalismus will, denn wenn die Vernunft Alles von selbst finden könnte, würde die Offenbarung zum zufälligen Instrument und schließlich unnöthig. Die Fehler des Supranaturalismus und Rationalismus liegen „in dem äußerlich dualistischen Verhältniß von Gott und Welt und in dem Intellectualismus des Religionsbegriffs“ (S. 367). Schleiermacher und Hegel haben diesen Gegensatz nicht wahrhaft überwunden. Bei Schleiermacher haben wir bloß Religion, aber nicht Offenbarung, bloß ein psychologisches Verhalten des Menschen ohne entsprechendes metaphysisches Verhältniß Gottes zu ihm. Bei Hegel haben wir bloß Offenbarung, aber nicht Religion; denn wir haben nur ein Thun Gottes in Beziehung auf sich selbst, nicht in Beziehung auf den Menschen, als auf ein wirkliches Anderes gegen Gott“ (S. 377). Bei der Offenbarung muß Lebensbeziehung zwischen Gott und Mensch gedacht werden, die von Gott ausgeht, aber durch die Natur des Geschöpfes bedingt ist. So ist die Offenbarung eine Einwirkung Gottes auf unser Gemüth. Das materiale Wesen der Offenbarung ist „die durch Gott im Menschen bewirkte Erlösung von der Sünde und Versöhnung mit Gott“. Sie vollzieht sich in einem inneren Erlösungs- und Versöhnungsproceß. Daß wir diesen inneren Proceß durchleben können, hat seinen Grund in der geschichtlichen Erscheinung der Person Christi, als des Stifters des Christenthums. In ihm war die Erlösung ein Ursprüngliches, in den Anderen ist sie ein Mitgetheiltes. Jesus ist der Erlöser nicht als causa prima, sondern als causa intermedia, denn der Ursprung des Christenthums ist ein Act der steigenden Schöpfung Gottes, nicht aus dem Vorhandenen zu erklären, aber an dasselbe geschichtlich und psychologisch anknüpfend.

Der erste Band schließt mit einer Kritik der dogmatischen Begriffe: Wunder, Weissagung, Inspiration. Nach den Grundvoraussetzungen des Verfassers versteht es sich von selbst, daß er den dogmatischen Wunderbegriff verwirft. Gingegegen solche Erscheinungen im Verlauf des Natur- und Geschichtslebens, die nur in einer Neues schaffenden Thätigkeit Gottes ihren Erklärungsgrund finden, hält er nicht nur für möglich, sondern für nothwendig vom theistischen Standpunkt aus. Ein solches Wunder ist vor Allem der Erlöser gegenüber dem natürlichen Menschen. Nach der kirchlichen Dogmatik soll, wie das Wunder, so auch die Weissagung ein Beweismittel der Offenbarung sein, in dem Sinne eines Voraussagens

zukünftiger Ereignisse auf Grund göttlicher Eingebung. Derartige Weissagungen halten aber vor der geschichtlichen Kritik nicht Stand. Für die apokalyptische Weissagung ist der Schlüssel bei der Psychologie zu suchen. „Die wahre Weissagung ist jene Vorahnung einer höheren Entwicklung, die auf der niederen Stufe in Form eines unbefriedigten Verlangens sich kundgiebt und die ihre Aufklärung erst erhält von der wirklichen Erfüllung“ (S. 407). — Die Annahme einer Inspiration der heiligen Schriften widerspricht der gesunden Psychologie und dem wirklichen Thatbestand. Daß vor Allem die prophetischen und apokalyptischen Schriften von ihren Urhebern so häufig als göttliche Offenbarung bezeichnet werden, hat seinen Grund in der Erkenntnißthätigkeit der Phantasie, welche zunächst bei der Bildung religiöser Vorstellungen theilhaftig ist. —

Der zweite Band enthält die Geschichte der Religion. Der Verfasser hat sich ein großes Verdienst dadurch erworben, daß er die vergleichende Mythologie in den Gesichtskreis seiner Darstellung gezogen hat. Je mehr zu erwarten ist, daß von der vergleichenden Mythologie schneidige Waffen zur Bekämpfung des selbständigen und höchsten Werthes der Religion entlehnt werden, um so mehr liegt es der Theologie ob, diese Waffen zu prüfen und nach ihrer Weise schwingen zu lernen. Hier handelt es sich nicht mehr, wie bei Strauß, um die Geschichtlichkeit des Neuen Testaments, sondern um den Werth und die Selbstständigkeit der Religion überhaupt. — Die Forschungen auf dem Gebiete der Religionsgeschichte stehen jetzt in voller Blüthe. Wer eine Summe ihrer bisherigen Resultate gezogen sehen will, findet sie in diesem Bande auf 490 Seiten geschickt dargestellt.

In der Einleitung giebt der Verfasser einen kritischen Ueberblick über die hauptsächlichlichen Betrachtungsweisen der Mythologie, dem er seine Eintheilung der Religionen folgen läßt.

Es handelt sich darum, die Urform der Religion und ihre weitere Entwicklung als aus dem Wesen der Religion folgend zu finden. Weil nur dies gesucht werden soll, kann man dem Verfasser keinen Vorwurf daraus machen, daß die Geschichte der mythologischen Wissenschaft unvollständig behandelt ist. Namen wie Grimm und Ad. Ruhn, die in unserm Gedächtniß aufsteigen, sobald nur das Wort „Mythologie“ genannt wird, finden keine Erwähnung. Der Verfasser legt in dem geschichtlichen Ueberblick das Hauptgewicht auf die Ansicht Hume's von der Entstehung des Polytheismus und Monotheismus und auf Schellings Philosophie der Mythologie. Nach Hume ist der Polytheismus und zwar ein recht roher Polytheismus die Urform der Religion, denn der Mensch erhebt sich vom Unvollkommenen zum Vollkommenen. „Von Hoffen und Fürchten, namentlich aber vom letzteren bewegt, grübelten die Menschen mit zitternder Neugier über den Gang der zukünftigen Dinge und untersuchten die mancherlei und entgegengesetzten Lebensgeschicke. Auf diesem regellosen Schauplatz, mit Augen, die noch regelloser und verblüffter sind, sehen sie die ersten dunklen Spuren der Gottheit.“ Von diesen Mächten entwirft die Einbildungskraft Ideen oder Vorstellungsbilder, indem sie das eigene innere Leben auf die Außenwelt überträgt. Mit Hilfe der Allegorie und der Apotheose verdienstvoller Menschen wachsen aus diesen ursprünglichen Anschauungen Göttergeschichten. Einzelne Stammgötter werden als Monarchen gedacht. Auf diese häuft Furcht und Schmeichelei die höchsten Prädicate und so entsteht der Monotheismus. Der Verfasser tadelt an dieser Theorie,

daß sie über der scharfsinnigen Deduction der empirischen Entstehung des Poly- und Monotheismus die ideale Seite jenes Processes fast vergessen habe. Das corrigirt die neuere deutsche Philosophie. Hegel und besonders Schelling lassen die ideale Seite der Religion zu ihrem Rechte kommen. Jedoch überspannt Schelling die ideale Seite und vernachlässigt die psychologische Motivirung. Die realen Potenzen, welche das Leben Gottes constituiren und dem Werden der Welt zu Grunde liegen, durchlebt das religiöse Bewußtsein der Menschheit in einem successiven Proceß; sie entstehen also unabhängig von den Einwirkungen der Natur. Das ist nicht richtig. „Auch wir erkennen die letzte hervorbringende Ursache und die eigentlich bestimmenden, die wirksamsten Factoren der Religionsgeschichte in den inneren Momenten des religiösen Bewußtseins; nur aber halten wir es nicht für geeignet, diese Momente mittelst metaphysischer und naturphilosophischer Speculation aus den entlegensten Regionen, aus transcendenten Höhe herzuleiten; wir meinen vielmehr, daß die für die Religionsgeschichte maßgebenden Factoren im religiösen Bewußtsein des Menschen selbst durch einfache psychologische Analyse desselben aufzuzeigen seien.“ Die beiden Seiten des frommen Gemüthes sind dem Verfasser: Freiheit und Abhängigkeit. „Das sind die Potenzen, die in ihrer Spannung, ihrem Kampf und ihrer Einigung die verursachenden und bestimmenden Factoren der Religion bilden.“ Aber auch die äußere Natur hat zumal im Anfang der Menschheit einen großen Einfluß. Nur aus den Wechselwirkungen des Inneren und Aeußeren, der idealen und realen Factoren, erklärt sich die Geschichte der Religion. — Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß Freiheit und Abhängigkeit nur in Beziehung zum Willen stehen, indem sich derselbe entweder nach den Motiven benehmen kann, die aus der Natur des Ich fließen, oder von fremden Motiven gebeugt wird. Es sind also Begriffe, die zunächst in die Ethik gehören. Nun müssen wir von vornherein zugeben, daß in der mythologischen Anschauung der Naturreligionen Religiöses und Ethisches unzertrennlich mit einander vermischt ist, so daß bei ihrer Darstellung eine Sonderung unthunlich wäre. Ferner ist zuzugeben, daß der Zusammenhang der Religion und Sittlichkeit überhaupt ein sehr enger ist, wie denn aus der Liebe zu dem uns durch Christum offenbaren Gott die wahre Freiheit entspringt; aber dadurch läßt sich nicht rechtfertigen, daß ethische Begriffe gebraucht werden, um das Wesen des religiösen Bewußtseins und die geschichtliche Entwicklung der Religion zu erklären. Hat denn irgendwelche Ausmalung des Paradieses etwas mit Freiheit und Abhängigkeit zu thun? Sie entspringt dem religiösen Gefühl, welches die Welt als ein Ganzes anschaut und sich seinem Bedürfnis gemäß ausdeutet. Und das ist ein zweiter Punkt, der bei der Erörterung der Religion zu betonen ist. Religiosität ist nie ohne Weltbewußtsein zu denken. Ein isolirtes Subject kann keine Religion haben, und indem religiös gedacht und gehandelt wird, liegt dem Gedanken, der Andacht, der Handlung im Cultus eine Symbolisirung der Welt zu Grunde. Die Gestaltung des Jenseits durch die religiöse Anschauung richtet sich durchaus nach dem Weltbild, in dem das Volk oder die religiöse Gemeinschaft lebt. Ist der Mensch auf Gott hin geschaffen, so wohnt ihm ein ursprüngliches Werthgefühl für das Wahre, Gute und Schöne ein. Wo in der ihn umgebenden Welt dieses Werthgefühl befriedigt wird, da betet er das Göttliche an, und nach diesem Werthgefühl richtet sich die Ordnung seines Weltbildes. Der Urmench kannte nichts Erhabeneres als die weite blaue Himmelswölbung, den Ursitz alles Strahlenden. Darum ver-

ehrte er das Wesen, das er darin glaubte, als das Höchste. Um die Entwicklung der Religionen völlig zu begreifen, müssen wir auch die Formen kennen, in denen das Werthgefühl für Gott am leichtesten erregt wird. Bei der Einwirkung von Naturerscheinungen auf den religiösen Armenischen wird sich Vieles aus dem physischen Wohlgefühl erklären lassen, aber nicht Alles. Offenbar gehört in der Natur zu diesen Formen der Lichtglanz; das Lichte ist dem Armenischen ein gutes göttliches Wesen; ebenso die weite Ausdehnung, z. B. des Himmels. Das Dunkle und Tobende versetzt den Armenischen (noch mehr als den Culturmenschen) in unbehagliche Stimmung. Das Licht, das ihn davon erlöst, ist der Sieger über jene unheimlichen, bösen Götter. So verehrt der Mensch das Helle und fürchtet sich vor dem Dunkel. Er liebt, was ihm wohlthut, und haßt, was ihm mißfällt. Das Alles bedingt die Ordnung der mythischen Welt des Armenischen und dieses Weltbewußtsein ist ein höchst wichtiger Factor in der Religionsgeschichte. — Nicht willkürlich heben sich aus der mythischen Vorstellungswelt Erscheinungen heraus, denen der Armenisch Verehrung oder Furcht zollt. Es müßte aufgezeigt werden, nach welcher Regel das religiöse Bedürfniß sich gerade durch diese und nicht durch jene Erscheinungen befriedigt fühlt. Das erklärt der Verfasser nicht; denn „die reflexionslose Phantasie“, durch welche das religiöse Bewußtsein sich seine Welt schafft, wirkt nicht nur für das religiöse Bedürfniß. — Wir müssen es bei diesen Bemerkungen bewenden lassen und gehen über zur Eintheilung der Religionen. In den religiösen Anfängen der Menschen waren Himmel und Erde die Hauptgötter. „Die Unterscheidung, die wir jetzt zwischen „Gott“ und „Himmel“ machen, hat die ursprüngliche Phantasie durchaus noch nicht gemacht, sondern indem sie „Himmel“ sagte, dachte sie an ein lebendiges und beseeltes, handelndes Wesen, und indem sie „Gott“ sagte, dachte sie an den erscheinenden, klaren, blauen Himmel“ (S. 47). In jenen Uranschauungen lag die Möglichkeit des Monotheismus und Pantheismus, des gesteigerten Polytheismus und des Fetischismus. Unbedingter Rückschritt ist nur der Fetischismus, unbedingter Fortschritt nur der Monotheismus. — Wenn in der Grundstimmung des religiösen Gemüthes das Abhängigkeitsgefühl einseitig überwiegt, so neigt sich die religiöse Weltanschauung zum Pantheismus hin; der Einzelne wird selbstloser Durchgangspunkt des Allgemeinlebens. Wo das Freiheitsgefühl überwiegt, da wird der Mensch sich den Göttern oder die Götter sich gleichstellen; sie werden nur die Ersten unter Gleichen sein, wie im Polytheismus. Wo beides gleichmäßig entwickelt ist und zu seinem Recht kommt, da ist der Boden für monotheistische Entwicklung; der Mensch weiß sich abhängig von einem Unendlichen, weiß sich aber diesem gegenüber zugleich selbständig. Dazu kommen noch die Naturverhältnisse. Eine einförmige Natur ist dem Monotheismus günstig, eine mannichfaltige dem Polytheismus. Ein regelmäßiger Wechsel großartiger Naturerscheinungen in Fruchtbarkeit und Zerstörung läßt diesen Wechsel auch in das Sein der Gottheit verlegen, entweder dualistisch oder pantheistisch.

Die Eintheilung der Religionen läßt sich in begrifflicher Schärfe nur vom Wesen des frommen Selbstbewußtseins aus machen; „der andere mitwirkende Factor, die Einflüsse der Natur, entzieht sich ja nothwendig jeder begrifflichen Fassung, da er rein empirischer, zufälliger Art ist“ (S. 55). Aus dem gegenseitigen Verhältniß von Freiheit und Abhängigkeit ergiebt sich also der Eintheilungsgrund. Entweder überwiegt eins von beiden einseitig: das ist das Merkmal der heidni-

schen Religionen; oder sie kommen beide gleichmäßig zur Geltung: das ist das Merkmal der monotheistischen Religionen. Im letzteren Fall können beide entweder relativ zu ihrem Rechte kommen, so daß sie sich äußerlich gegenüberstehen, wie im Judenthum und Isalam, oder „sie kommen in ihrem vollkommenen Eins-, d. h. Sineinandersein beide gleich sehr absolut zur Verwirklichung“: das ist die vollkommenste Religion, das Christenthum. — Auch im Heidenthum giebt es verschiedene Stufen, je nachdem sich der Mensch vom Natürlich-Sinnlichen zum Geistig-Sittlichen erhoben hat. Hier scheiden sich die Stufen der unmittelbaren Natürlichkeit, der cultivirten Natürlichkeit und des Uebernatürlichen. Im folgenden Schema giebt der Verfasser seine Eintheilung der Religionen:

I. Theil: Die heidnischen Religionen.

1. Abschnitt: Religionen der unmittelbaren Natürlichkeit (Naturreligion).

1. Capitel: Die Naturreligion unter dem überwiegenden Typus der Abhängigkeit: Semiten und Aegypter.

2. Capitel: Die Naturreligion unter dem überwiegenden Typus der Freiheit: alt-indische und germanische Religion.

Anhang zum 1. Abschnitt: Fetischismus und Schamanismus.

2. Abschnitt: Religionen der cultivirten Natürlichkeit (Culturreligion).

3. Capitel: Die Culturreligion unter dem überwiegenden Typus der Freiheit: Griechen und Römer.

4. Capitel: Die Culturreligion unter dem überwiegenden Typus der Abhängigkeit: Chinesen.

3. Abschnitt: Religionen des Uebernatürlichen.

5. Capitel: Erhebung über die Natur-Abhängigkeit durch negativ-sittliche Selbsterlösung: Brahmanismus und Buddhismus.

6. Capitel: Erhebung über die natürliche Freiheit durch positiv-sittliche Zweckbeziehung auf das göttlich Gute: Religion des Zarathustra.

II. Theil: Die monotheistischen Religionen.

1. Abschnitt: Das Judenthum.

2. Abschnitt: Der Isalam.

3. Abschnitt: Das Christenthum.

Für den inneren Zusammenhang der Darstellung ist es nachtheilig, daß die Griechen von den Germanen und Ariern durch den Fetischismus und Schamanismus getrennt sind. Die nahe Berührung dieser drei mythologischen Welten ist ja jetzt evident und auch der Verfasser betont sie. Sehen wir von den oben angedeuteten Mängeln im Grundbegriff ab, so müssen wir der Hoffnung des Verfassers Erfüllung wünschen, „daß diese Eintheilung der Religionen überhaupt und der heidnischen insbesondere sich durch die Verbindung geschichtlicher Treue mit begrifflicher Schärfe von selbst empfehlen und daß sie auch vor der strengsten Kritik jener Empiriker, welche gegen jedwede begriffliche Schematisirung stets mißtrauisch sind, standhalten werde“. Die Paretsche Eintheilung (Studien und Kritiken, 1855, Heft 2) hat dadurch eine nothwendige Ergänzung und Vereinfachung erhalten.

Die Ausfüllung dieses Schema durch die Geschichte der Religionen läßt sich in kurzen Zügen nicht wiedergeben. Wir unterlassen dies um so lieber, als wir herzlich wünschen, daß sie von möglichst Vielen selbst gelesen werde. — Bei der Darstellung der alt-indischen Religion hätte die psychologische Entwicklung sicherlich an Feinheit noch gewonnen, wenn der Verfasser außer Max Müller und Dun-

der auch Ad. Ruhn, die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks und vor Allen mehrere dahin einschlagende Abhandlungen Steinthals in der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft benutzt hätte. — Die griechischen Sagen von der Io und Europa, die der Verfasser, wie es scheint, für ursprüngliche Erdgöttinnen hält, will er auf ägyptische Einflüsse der gehörnten Isis zurückführen. Aus welchen Gründen? Allerdings ist der Sagenkreis der Io mit dem der Isis eng verschmolzen. Aber das kann ihren griechischen Ursprung nicht anfechten. Sie ist eine Mondgöttin aus Griechenland, wo ja der Mond ebenso gut gehört war, wie in Aegypten. Der lichte Mond wandelt hin und her; Io ist eine umherirrende Jungfrau. Der gehörnte Mond ist eine Kuh, die am Himmel hingehet; Io wird in eine Kuh verwandelt. Sie irrt umher, weil sie von Zeus aus Liebe verfolgt wird. Darum wird Hera eifersüchtig. — Von dem koptischen *ioh*, „der Mond“, scheint *Io* nicht abzustammen, weil der ägyptische Mondgott männlich oder mannweiblich war (vergl. Preller, griechische Mythologie, 2. Bd., S. 38). Europa will Max Müller etymologisch mit der vedischen Göttin *Urvasi* in Zusammenhang bringen, die er für eine Göttin der Morgendämmerung hält; dann wäre natürlich der ägyptische Ursprung widerlegt. Doch die vergleichende Mythologie wird ihre Einzelansichten noch öfters ändern, und der Verfasser weiß selbst, daß er nicht durchaus sichere Resultate darstellt. Auch in der Darstellung der drei monotheistischen Religionen giebt es ja noch manches Anfechtbare; aber alles dies herauszumäkeln, würde ebenso endlos sein, wie eine Hervorhebung aller Feinsinnigkeiten in dieser Darstellung. Das aber glauben wir sagen zu dürfen: der Verfasser hat die Geschichte der Religionen mit gründlicher Kenntniß der neueren Forschungen, mit Prägnanz und psychologischem Geschmaek dargestellt. Und wir freuen uns, von dem Buch mit diesem guten Eindruck scheiden zu können.

Halle.

Max Besser.

Praktische Theologie.

Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland.

Von Dr. Paul Hinschius, ordentlichem Professor der Rechte an der Universität Kiel. Erster Band: System des katholischen Kirchenrechts. — (Dieser erste Band auch unter besonderem Titel.)

Berlin, Verlag von J. Guttentag, 1869. XIV und 639 S.

Es liegt uns hier die erste Abtheilung eines auf fünf Bände berechneten großen Werkes vor, das auch neben den Handbüchern von Richter, Mejer, Walter u. s. w. eine bedeutende Stelle in der kirchenrechtlichen Literatur einnehmen wird, sofern jene in Vergleich mit diesem mehr den Charakter von Compendien haben. Es giebt sich in demselben das umfassendste Quellenstudium aus allen Jahrhunderten der Kirche und ein bis ins äußerste Detail den Stoff verfolgender und selbstständig verarbeitender Fleiß zu erkennen. Ein namhafter Theil der vom Verfasser gegebenen Ausführungen ist historischer Art und wird deshalb den Kirchenhistoriker ebenso sehr interessiren als den Kanonisten; es werden in jedem Abschnitt zuerst die ursprünglichen Rechtsbildungen behandelt, dann folgt in eingehendster Weise die historische Entwicklung und Weiterbildung, und erst in einem letzten Capitel wird das geltende Recht dargestellt, und zwar so, daß nicht

bloß, wie der Titel erwarten läßt, die in Deutschland bestehenden Verhältnisse erörtert werden, sondern auch über die andern Länder, in welchen die römische Kirche ihre Provinzen hat, Auskunft in Betreff der wichtigeren Institutionen gegeben wird. Ueber viele Gegenstände haben wir hier eine genauere Belehrung gefunden, als sie sonst gewöhnlich in historischen wie in kirchenrechtlichen Werken zu finden ist (z. B. S. 65 ff. über den sogenannten Tischtitel, S. 157 ff. über die Cölibats-Verhandlungen; S. 314 über den Ursprung des Cardinalats u. a. m.). Der Verfasser tritt gleich von Anfang mitten in seinen Gegenstand ein, indem er im ersten Buch „die Hierarchie und die Leitung der Kirche durch dieselbe“ bespricht; der erste Abschnitt handelt vom „Eintritt in die Hierarchie — Lehre von der Ordination“, der zweite von dem „zur Leitung der Kirche bestimmten Organismus (I. die einzelnen Aemter und Stufen der Regierung — der Papst und die Curie — Prälatur, Congregationen u. s. f.; Patriarchen, Erarchen, Primaten, Legaten)“. Bis an diesen Punct reicht der vorliegende Band. Man sieht, der Verfasser geht insofern einen andern Weg, als sonst die Kirchenrechtslehrer zu gehen pflegen, sofern er nicht allgemeine principielle Erörterungen über das Wesen der Kirche überhaupt und in specie nach katholischer Auffassung und dann über ihr Verhältniß zum Staat vorausschickt; laut der Vorrede ist alles dies, sowie die Einführung des Lesers in die Rechtsquellen einem spätern Bande vorbehalten, der dann aber doch (S. IX) als Einleitungsband betrachtet werden soll. Es mag dieses einstweilige Umgangnehmen von aller allgemeinen Principienlehre, diese alsbaldige Vornahme des positiven Rechtes dem specifisch juristischen Charakter entsprechen, den der Verfasser seinem Buche absichtlich geben will, weil ihm die seitherigen Bearbeitungen eben zu wenig juristisch scheinen; doch konnten wir uns an mehreren Stellen des Eindrucks nicht erwehren, daß das Fehlen jener allgemeinen Grundlegung einer wissenschaftlichen Theorie über die principiellen Fragen immerhin ein gewisser Mangel sei; es muß hie und da etwas der Art ohne Weiteres vorausgesetzt werden, aber in einer unter diesen Umständen ziemlich unbestimmten Weise; wenn z. B. S. 59 kurzweg gesagt wird: „Wenn man überhaupt die Kirche als eine vom Staat verschiedene, eigenthümliche Anstalt anerkennt, so folgt auch ohne Weiteres das Recht derselben, alle diejenigen vom geistlichen Stande fern zu halten, welche nach ihrer Auffassung dazu nicht tauglich erscheinen“, —; und S. 60 wird gesagt: „Kraft des dem Staate zustehenden Kirchenhoheitsrechtes ist er berechtigt, die erforderlichen Vorkehrungen gegen eine einseitige Ausbeutung des katholischen Standpunctes zu seinem eignen und zum Nachtheil der andern innerhalb seines Gebiets anerkannten Confectionen zu treffen“ — ganz richtig, aber eben jenes Kirchenhoheitsrecht des Staats ist hier einfach vorausgesetzt, ebenso die Rücksicht auf andere Confectionen innerhalb seines Bereichs als eine Pflicht des Staates angenommen, während dies eben Fragen sind, die erst zur wissenschaftlichen Erledigung hätten kommen müssen, da sie bekanntlich von der römischen Kirche ganz anders beantwortet werden, als von der evangelischen und vom Rechtsstandpunct aus überhaupt. Auch würde die Voraussetzung solcher principiellen Lehren den Verfasser nicht gehindert haben, hernach das katholische und das protestantische Kirchenrecht abgesondert, jedes vollständig für sich, zu bearbeiten, worauf er, gerade im Gegensatz zu den sonstigen Lehrbüchern, einen großen Werth legt und worin wir ihm auch nicht widersprechen wollen. Hierbei sei auch bemerkt, daß, wenn der Verfasser in der Vorrede S. IX an diese seine An- und Absicht die

beiläufige Behauptung anfügt, es sei die nothwendige Ausscheidung katholischer Elemente aus dem Rechte der evangelischen Kirche immer noch nicht genügend durchgeführt, wir dieser Behauptung nur beistimmen können; es läßt sich ja, auch ohne daß sich der Verfasser hier schon näher darüber erklärt, doch ungefähr denken, was er dabei im Auge gehabt hat. — Auch sonst noch, z. B. S. 118 (wo das Recht des Staates berührt wird, den katholischen Priester unter Umständen als Laien zu behandeln), S. 162 (wo die Stellung des Staates zum Eölibat, resp. zur Verletzung desselben, in Frage kommt), S. 206 (die Vertretung der Kirche durch den Papst in völlerrechtlicher Stellung gegenüber den einzelnen Regierungen), haben wir jene allgemeine Basis vermisst; ebenso S. 130, wo der Verfasser auf den Unterschied zwischen Moral und Kirchenrecht auch nur beiläufig geführt wird.

Wenn derselbe manchmal die Kenntniß juristischer Formeln und Ausdrücke voraussetzt, indem er sie ohne Weiteres gebraucht (z. B. S. 121 die *excommunicatio ferendae sententiae* und *latae sententiae*), so mag das durch die juristische Fassung der ganzen Darstellung entschuldigt werden; wir möchten aber, da wir das Buch auch in theologischen Händen recht viel gebraucht zu sehen wünschen, doch den Verfasser bitten, sich überall auch theologische Leser zu vergegenwärtigen. Doch ist es im Ganzen nur Weniges, was ohne die nöthige Erläuterung bleibt, da öfters aus dem Nachfolgenden sich auch das minder Bekannte von selbst erklärt. Stylistisch wäre allerdings auch hie und da eine kleine Ausstellung zu machen; nicht nur kommen unnöthige und wenig wohlklingende lateinische Ausdrücke vor, wo der deutsche ganz untadelhaft wäre (z. B. „es constirt nicht“), sondern auch manche Satzbildungen sind nicht correct, wobei wir freilich nicht wissen, ob nicht allemal ein Druckfehler vorliegt, der im Druckfehlerverzeichniß übersehen ist.

Der Herr Verfasser macht laut der Vorrede namentlich auch darauf Anspruch, daß er die katholische Lehre durchaus objectiv gehalten habe, und wir müssen ihm beipflichten; wenn katholischerseits selbst diese Darstellung als eine durch den Protestantismus des Verfassers beeinflusste, resp. verfälschte, angefochten würde, so wäre das ein neuer Beweis, daß dort überhaupt die Fähigkeit mangle, das Objective als Wahrheit anzuerkennen. Für uns aber ist gerade das durch diese objective Haltung zu Tage kommende, so einlänglich dargelegte Material um so mehr ein Gegenstand protestantischer Betrachtung geworden. Wir wenigstens haben mit der ungemein reichen Belehrung über das Detail der römischen Hierarchie und ihrer Organisation aufs Neue den klaren Eindruck empfangen, wie wenig Recht das Papstthum hat, sich als die Kirche Christi, als seine Stiftung anzusehen und dafür Anerkennung zu fordern. Eine zweite Welt ist da allerdings mitten hineingestellt in die irdische Wirklichkeit, in das Zeit- und Völlerleben, eine Welt, die einen göttlichen Inhalt zu haben, einen göttlichen, überirdischen Lebenszweck zu repräsentiren behauptet, aber in Wahrheit in allen ihren Ordnungen und so namentlich in dem Theil ihrer Institutionen, den der vorliegende Band behandelt, durch und durch weltlich ist; überall handelt es sich um Macht und Rang, überall um Herrschaft und Rechtsfragen; überall ist der juristische Verstand thätig, mit casuistischer Feinheit alle möglichen Fälle und Verhältnisse aufzuspüren, in welchen die Frage entsteht, wer Gewalt zu üben hat und wer nicht, — zwischen diesem kirchlichen Organismus und zwischen dem Züngerkreise Jesu ist wahrlich eine Verwandtschaft nicht mehr zu entdecken. Und

wenn man fragt: was hat denn die Menschheit durch diesen ganzen ungeheuren Apparat von Aemtern und Würden, von Päpsten und Cardinälen, durch alle diese scharfen Abgrenzungen ihres Ranges, ihrer Kleidung, ihrer Titel u. s. w. wirklich gewonnen oder noch zu gewinnen? was sind denn die göttlichen Gnadengüter, die durch diese vielen goldenen Röhren aus unsichtbarer Quelle in die Menschenwelt einströmen sollen? — so ist darauf wenig Bescheid zu erhalten; daß all dieser Ballast der Kirche zu unserer Seligkeit nothwendig sei, das ist wenigstens einem Protestanten noch nie so bewiesen worden, daß er's hätte glauben können; man bekommt vielmehr stets wieder die Vorstellung, das Papstthum sei nicht um der Menschen, nicht um ihres Seelenheils willen, sondern um sein selbst willen da, als eine neue Form von Weltmacht, aber weltlich durch und durch nach Zwecken und Mitteln, und nur darin ausgezeichnet, daß es die religiösen Elemente im Menschenherzen und die durchs Christenthum in die Welt eingeführten religiösen Ideen geschickt zu benutzen weiß, um sich den Schein eines Gottesreichs zu geben. Ein Hildebrand hat dem damaligen Kaiserthum gegenüber wirklich meinen können, das Papstthum sei das Reich Gottes; wären wir jemals dieser Illusion fähig gewesen, — das katholische Kirchenrecht hätte uns davon gründlich geheilt.

Lübingen.

Palmer.

- 1) Staat und Kirche oder Irrthum und Wahrheit in den Vorstellungen vom „christlichen“ Staat und von „freier“ Kirche. Von Dr. G. E. Adolf von Harleß. Leipzig, Verlag von Duncker und Humblot, 1870. 98 S.
- 2) Staatskirche, Volkskirche, Freikirche, ein Vortrag auf der Pastoralconferenz in Barmen, 13. August 1869, von Oberkirchenrath Dr. Mühlhäuser. Barmen, W. Rangelwiesche, 1869. 62 S.

Wie der Titel erkennen läßt, soll die Schrift Nr. 1 gewissen landläufigen Meinungen über den bezeichneten Gegenstand entgegentreten; sie behandelt den Gegenstand aber so objectiv und bei aller Kürze mit solcher Gründlichkeit, daß sie viel mehr ist, als eine Streitschrift, die als solche nur ein temporäres Interesse hätte. Da wir uns mit Ausnahme eines einzigen Punctes mit den Ausführungen des verehrten Verfassers einverstanden wissen, so können wir uns begnügen, die wichtigsten Sätze desselben hier einfach namhaft zu machen. Er geht zuerst darauf ein, zu zeigen, daß das Christenthum (S. 3) zu der vor seinem Eintritt in die Welt vorhandenen Staatenordnung weder im Verhältniß des Gegensatzes noch in dem der Identität stehe; (S. 17) ein neues sociales Gesetz ist im N. T. nicht gegeben, sondern die göttliche Grundlage aller Staatenordnung, Röm. 13, (S. 20) anerkannt, aber unterschieden vom menschlichen Aufbau, (S. 23). Der göttliche Wille in Bezug auf den Staat hat sich nicht in Form des Wortes, (denn auch Röm. 13 reicht nicht aus, um daraus eine Staatenordnung zu schaffen, S. 29). sondern durch göttliche That, d. h. durch providentielle Leitung der Geschichte der Menschheit und jedes Volkes, kund gegeben, wogegen die Kirche aufs göttliche Wort gegründet ist; nur kann jener den Staat schaffende, in der Geschichte sich offenbarende Gotteswille ebenso gut auch ein Zornwille als

ein Gnadenwille sein (S. 24). Ganz anderer Art ist aber das Gottesreich, in welchem nichts auf die Naturbasis zurückzuführen ist, die der Staatenbildung zu Grunde liegt, in welchem vielmehr das allein geltende und die Gemeinschaft constituirende Princip die „neue Creatur“ ist. Aber wenn diese Gemeinschaft des Heils in Christo durch den Glauben an ihn den Inhalt des Begriffs „Kirche“ ausmacht, so ist davon zu unterscheiden das Kirchenthum; denn um ihre Aufgabe auf Erden zu lösen, bedarf es auch solcher Formen und Thätigkeiten, welche menschlicher Art, menschlichen Ursprungs sind (S. 35), und dadurch bildet sich der Kirche eine Gestalt an, die sie, von dieser Seite betrachtet, dem Staat analog und ähnlich macht; das aber ist dann im Unterschied von Kirche das Kirchenthum (also was man sonst, allerdings mit mißverständlichem Ausdruck, als sichtbare Kirche von der unsichtbaren unterschieden hat). „Das Kirchenthum ist nicht die Verwirklichung des Reiches Gottes oder der wesentlichen Kirche, sondern es ist die rechtliche Organisation dieser Kirche zum Zweck ihres werthlichen oder dienstlichen Berufes auf Erden“ (S. 39). Nun aber fragt es sich: wenn Kirchenthum und Staat einander principiell so gegenüberstehen, wie kommt denn der Staat selber zu dem Prädicat christlich? S. 44 wird geantwortet: Die Christlichkeit liegt nicht in seinem Wesen, sie ist etwas Accessorisches, das lediglich dadurch entsteht, daß eine Eigenschaft derjenigen Subjecte, die dem Staat zugehörig gedacht werden, auf das Object, den Staat nämlich, übergetragen wird; der Staat wird nach der Qualität derjenigen Menschen, die die Staatsgemeinschaft bilden, selber auch benannt. Und dazu liegt (S. 47) die Berechtigung darin, daß man den Staatsbegriff nicht von den leibhaften Menschen ablösen kann, die den Staat ausmachen, wie man auch das Individuum nicht in einen Christen und in einen puren Menschen auseinanderlegen kann (S. 48). Und so ist es auch (S. 50) „nicht wider die rechtliche Natur der kirchenthümlichen Anstalt, daß wir uns dieselbe als einen Theil des in einem Staat geltenden öffentlichen Rechts und als Gegenstand des demselben von Staatswegen zuzuwendenden Schutzes denken, sofern dieser Schutz lediglich der kirchenthümlichen Rechtsicherung gilt und so lange das kirchenthümliche Recht als ein solches öffentlich anerkannt bleibt, welches das Kirchenthum aus sich selbst herauszusetzen, nicht aber vom Staate sich decretiren zu lassen hat.“ Wir glauben, dem Sinne des Verfassers conform zu sein, wenn wir diese Gedankenreihe noch um ein paar Schritte weiter fortführen. Nach Obigem ist der christliche Staat alsdann vorhanden, wenn die Staatsordnung in den Kreis der von ihr geschützten Rechte auch das Kirchenthum mit den demselben zur Erfüllung seines eigenthümlichen Berufs nöthigen Rechten aufnimmt; er kann dies ohne irgendwelche Gefahr seinerseits thun, weil diese Rechte der Kirche, ob sie gleich nicht aus der Staatsidee entspringen, dennoch thatsächlich niemals die Rechte des Staats beeinträchtigen, denn (S. 53) „alle Gottesordnungen sind nicht wider einander, sondern für einander“, — und wenn der Staat in Betreff der katholischen Kirche ganz andre Erfahrungen gemacht hat, so ist es eben nicht die Kirche, sondern das Papstthum, das sich Rechte anmaßt, die ihm nicht gebühren. Aber wir meinen, jene Aufnahme der Rechtsicherung für die Kirche in das allgemeine Recht des Staates beruhe auf noch specielleren und positiveren Gründen. In der Naturordnung ist es zwar gegeben, daß das gemeinsame Bedürfniß sich geltend macht, gewisse feste Begriffe vom Eigenthum, von der Ehe, von der Würde der Person, vom Werthe

des einzelnen Menschenlebens, von dem Grad, in welchem, und der Form, in welcher ein Mensch dem andern dienstbar werden darf, von der Zuverlässigkeit des gegebenen Wortes im Handel und Wandel u. s. f. öffentlich anerkannt und gesellig wirksam zu sehen. Aber war es nicht doch erst das Christenthum, was diese allgemein menschlichen Dinge und Verhältnisse auf ihren wahren und reinen Begriff gebracht, also der Menschennatur erst zum vollen Verständniß ihrer selbst verholfen hat? Wenn nun der Staat auch in seinem eignen Gebiet alle diese Dinge im Sinne des Christenthums auffaßt, so charakterisirt er sich eben hiemit als christlicher Staat; den Geist der Humanität hat er eben nur durch seine Verbindung mit dem Christenthum gewonnen. Und wie ihn dies dazu bewegen wird, der Kirche in der oben bezeichneten Weise eine sichere Herberge zu gewähren, so wird er sie in ihrer eigenthümlichen Thätigkeit um so bereitwilliger frei gewähren lassen, je mehr er erkennt, daß er mit all seiner Macht seine eignen Zwecke nur unsicher erreicht, wenn nicht das Gewissen seiner Bürger einer Macht gehorcht, die höher ist als die seinige. Sehen wir es nicht in einem furchtbaren Exempel an Frankreich, daß, wo die Kirche ihr Amt schlecht, d. h. dort im papistischen Sinn, verwaltet, zuletzt auch der Staat eine Unmöglichkeit wird? Im März 1871 hat ein französisches Blatt gesagt, ehemals habe der Tyrannenmord für eine Tugend gegolten, jetzt brandmarke man diesen Act der Gerechtigkeit als ein Verbrechen; ob denn Niemand sich finde, der den Herzog von Aumale erschiesse, sobald er sich blicken lasse? Ueber solche Moral helfen Natur und Humanität nicht hinüber, sie wird auf der höchsten Höhe der Civilisation zum Vorschein kommen, wenn nicht das Christenthum die Bestie im Menschen überwindet und eben erst den Menschen als Menschen herstellt. — Was der Herr Verfasser gegen die „freie Kirche im freien Staat“ S. 76 ff. sagt, trifft genau ins Schwarze; wir müssen uns begnügen, das Resultat anzuführen, wie es S. 94 ausgedrückt ist: „Man hat es in der Gegenwart (unter jener Devise) mit einem Angriff zu thun, welcher von den wahren Interessen des Staats ebenso wenig etwas weiß oder wissen will, als von denen der Kirche. Nicht zum geringsten Theil stammt von Geistern dieser Art die Parole von der freien Kirche im freien Staat her; in ehrliches Deutsch übersezt bedeutet dies in so und so viel Fällen nichts Anderes als: dem Staate Jagdsfreiheit und der Kirche Vogelfreiheit.“ — Sehr gut ist, was S. 93 über die Betheiligung der Kirche an der Inspection der Volksschule gesagt wird; es sind die vom Verfasser hervorgehobenen Gesichtspuncte zwar schon oftmals geltend gemacht worden, ohne daß diejenigen, denen Belehrung darüber am nöthigsten wäre, davon Notiz nehmen, — die Schul-Emancipatoren hören vor ihrem eigenen Geschrei auf kein vernünftiges Wort mehr, zumal wenn es von einem Theologen kommt; aber es ist dringend nothwendig, die Wahrheit immer und immer wieder zu predigen, wäre es auch nur, um nicht durch Stillschweigen dem heillosen Treiben Vorschub zu thun.

In einem Puncte, sagten wir oben, seien wir mit dem Herrn Verfasser nicht gleichen Sinnes. Er betrifft die S. 65 berührte „Landeskirche“. Dort lesen wir: „National- und Territorial-Kirchenthum ist, als Kirchenthum-bildendes Princip gefaßt, eine der wesentlichen Beziehung alles Kirchenthums zu Christi Reich und Kirche widersprechende Deformation des Kirchenthums. . . . Denn keine territoriale Begrenzung und keine nationale Eigenthümlichkeit hat für das Kirchenthum maßgebende Bedeutung. Der irdische Boden, auf welchem das

Kirchentum zeitlich steht, aber wesentlich ihm nicht entwächst, darf nicht ein Hemmnis werden, wodurch es erschwert oder unmöglich gemacht würde, der alle Völker und Lände gleich angehenden Bestimmung der Kirche einen entsprechenden Ausdruck auch in der Art der kirchenthümlichen Formation zu geben." Hier hat unseres Erachtens der Widerwille, den schon das Wort „Territorialismus“ mit allen sich daran knüpfenden historischen Erinnerungen in kirchlichen Gemüthern erregt, auch das klare Auge des Verfassers getrübt. Die territoriale Begrenzung, die nationale Eigenthümlichkeit hat keine maßgebende Bedeutung für die Kirche, desto gewisser aber für das Kirchentum, das der Verfasser hier auf einmal an die Stelle der Kirche setzt. Wenn das nationale Element für die Kirchengemeinschaft indifferent ist, warum hat nur Deutschland eine wirkliche, durchgreifende Reformation zu Stande gebracht? Und ist nicht heute noch im englischen Protestantismus etwas, das es uns Deutschen unmöglich machen würde, mit demselben in einem Kirchentum, durch ein Kirchenregiment, zu einem Cultus verbunden zu sein? Und hat nicht die neueste Zeit in Frankreich das Nämliche bewiesen, was uns längst schon aus Schriften und Reden französischer Prediger, von Beza und Saurin bis auf Monod, entgegengetreten war, daß der französische Protestant als Franzose mindestens ebensoviel Verwandtschaft mit dem französischen Katholiken als mit dem deutschen Protestanten hat? Der Franzose dominirt immer über den Protestanten in ihm. Und wenn durch Beseitigung des nationalen Elements aus dem Kirchentum der ökumenischen Bestimmung der Kirche Platz gemacht werden soll, wie denkt sich der Herr Verfasser etwa die Verfassung und Einrichtung einer lutherischen Kirche, die alle Lutheraner in Deutschland, Frankreich, Amerika u. s. w. kirchenregimentlich vereinigt? Würden da nicht bald alle die Schäden, die der katholischen Kirche aus ihrer Katholicität erwachsen, namentlich auch die schiefe Stellung zum Staat, solch eine allgemeine lutherische Kirche ebenfalls drücken? Und wenn diese Allgemeinheit mit Ueberschreitung und Ignorirung aller nationalen Unterschiede und Grenzen das wahre Ideal der Kirche ist, warum fangen nicht z. B. die lutherischen Consistorien einmal an, die ersten vorbereitenden Schritte zu diesem Zweck durch gemeinsame Verständigung zu thun? Der verehrte Verfasser ist ein viel zu erfahrener und zu praktischer Mann, um sich in nebelhafte Theorien und Ideale zu verlieren; aber eben deshalb hätten wir geglaubt, er werde consequent zugestehen, daß die territoriale Begrenzung des protestantischen Kirchentums, die Landeskirche, mitnichten eine Deformation, sondern, wie die historische, so auch die richtige Formation desselben ist, die richtige Mitte zwischen der Zersahrenheit des Independentismus und der Secten einerseits und zwischen römischer, einen Papst fordernder Universalität andererseits.

An diesem Punkte treffen wir mit dem Verfasser von Nr. 2, Herrn Oberkirchenrath Mühlhäuser zusammen, sofern er als die rechte Form der Kirche die Volkskirche betrachtet. Er stellt sie einerseits der Staatskirche entgegen, obgleich er (S. 43 Anmerk.) wohl sieht, daß auch die Staatskirche auf dem Grundgedanken der Volkskirche beruhe, andererseits der Freikirche, deren Princip der religiöse Individualismus ist, womit sie aber eigentlich immer schon jede feste Gemeinschaft und daher auch sich selber in Frage stellt, denn der Individualismus „hat immer neue Spaltungen in seinem Gefolge“ (S. 42). Die Herstellung der Staatskirche dagegen, deren Ausdruck der Summepiskopat ist, nehme der Kirche alle Selbstständigkeit und alterire sie in ihrem ganzen Wirken. „Durch den Verzicht auf eine

selbstständige Gesellschaftsbildung tauschte die Kirche zwar den Vortheil ein, daß das Staatsleben sich unter den beherrschenden Einfluß ihrer Ideen setzte, aber dafür mußte sie auch Staatszwecken dienstbar werden und wurde zu einer bureaukratischen Staatsanstalt, in welcher die äußerlichen Motive die innerlichen überwogen. Namentlich ist sie in die Lage gekommen, dem Staat auch dann ein dienstbares Werkzeug sein zu müssen, als unkirchliche Ideen in demselben die Oberhand gewannen. . . . Als im vorigen Jahrhundert die sogenannte Aufklärung zur Herrschaft in den tonangebenden Kreisen gelangte, wurde das Staatskirchentum ein erfolgreiches Mittel, die Kirche zu einer Dienerin des Zeitgeistes herabzuwürdigen und ihren Beruf, eine Gemeinschaft der Gläubigen zu sein, in Vergessenheit zu bringen" (S. 34 f.). Zu Besterem möchten wir blos hinzufügen, daß in der bezeichneten Periode nicht der Staat es war, der die Kirche herabdrückte, sondern daß die Theologen, die Prediger selber es waren, die nicht erst auf einen Druck von oben warteten, um als Aufklärer zu wirken; unseres Wissens hat auch Friedrich der Große die aufklärenden Pfarrer so wenig geliebt als die orthodoxen; die einen wie die andern waren ihm schlechtweg „Fasen". — Während nun die Freikirche zwar den Vorzug habe, nur eine Gemeinschaft wirklich Gläubiger zu sein, also auf selbstständiger persönlicher Ueberzeugung aller ihrer Mitglieder zu beruhen, dagegen aber auf die erziehende Wirksamkeit der Masse des Volkes gegenüber verzichte, und während andererseits das Verhalten der Staatskirche gerade das umgekehrte sei, pädagogisch zwar in Bezug auf das Volk im Ganzen, aber eine äußere Kirchlichkeit dictatorisch fordernd und mit dieser sich begnügend: so soll die Volkskirche beide Uebel vermeiden und beide Vortheile verbinden. Dazu müsse es kommen, daß (S. 45) „die Kirche unter möglichster Verständigung mit dem Staat zwar für das ganze Volk da ist, soweit dasselbe nicht ihren Dienst ablehnt und sich offen von ihr los sagt, aber ohne Vermischung mit dem Staat, in selbstständiger Stellung auf ihr eignes Gebiet und ihre eignen Mittel sich beschränkend". Denn (S. 48) „sobald keine Volkskirche mehr da ist, welche Alle, die sie nicht geradezu zurückweisen, zu erreichen vermag, oder sobald die unchristlichen Elemente in den Landeskirchen durch das Ausscheiden der Gläubigen eine un widersprochene Geltung besitzen, wird die innere Abkehr vom Evangelium reißende Fortschritte machen. Und das wäre eine Anklage gegen Christi Jünger, ein schwerer Schaden für das ganze Volk." Man wird gegen diese Sätze theoretisch nicht viel einwenden können; aber die schwierige Frage ist: wie soll eine Volkskirche, vom Staate abgetrennt und doch nicht Freikirche, constituirt werden? Aus des Herrn Verfassers Munde erhalten wir nur die Erklärung, daß „das landesherrliche Episkopat in eine kirchliche Form der Leitung übergehen müsse, wenn auch der Person des evangelischen Landesherren irgend eine angemessene Stellung in der Kirche eingeräumt werden möge" (S. 45). Besterer Beisatz ist ebenso unbestimmt als zugleich bedenklich; wir verweisen in dieser Beziehung noch einmal auf die Schrift Nr. 1 zurück, wo Harßß S. 59 den Begriff des *membrum ecclesiae praecipuum* einer scharfen Kritik unterwirft. Unser Verfasser hat, nach S. 49. 50 zu schließen, eine presbyteriale und synodale Kirchenform im Auge; der Schwerpunkt der Kirchenleitung sei in die Gemeinden zu verlegen; man soll von diesen Institutionen nicht so pessimistisch denken, wie z. B. Stahl. Ganz richtig; aber der Knoten sitzt in der praktischen Durchführung und Ausgestaltung — und auf diese ist der Herr Verfasser nicht eingegangen. Wir machen ihm das nicht zum Vorwurf,

denn so leicht es wäre, den schönsten Bauriß für eine neue Volkskirche auf das Papier zu zeichnen, so wäre damit für die Hebung der realen Schwierigkeiten so gut wie nichts gethan; wir wollen nur an die Auseinandersetzung mit dem Staat über das Kirchengut, so wie an die Frage erinnern, wie sich, die Trennung zwischen Staat und Kirche vorausgesetzt, die theologische Bildung der künftigen Geistlichen, also das Verhältniß der Volkskirche zur Universität und dieser zu jener, in erspriesslicher Weise herstellen lasse. Der Herr Verfasser tröstet sich und die Kirche (S. 52) mit dem Blick auf die Zukunft, sogar, wenn wir ihn nicht mißverstehen, mit einer leisen chiliaistischen Andeutung. Und gewiß, wenn die Zeit kommt, wo die Kirche ein hochzeitliches Gewand anlegen soll, da wird der Herr auch die Wege weisen und die Mittel darreichen, um alle jene Schwierigkeiten zu lösen, wie er es nach langem Ringen im 16. Jahrhundert gethan hat. Darauf haben wir, wie S. 51. 52 gesagt ist, in Geduld zu warten und inzwischen Treue zu üben und unsere Schuldigkeit zu thun. Zur Zeit der Reformation, als alle Kirchenfragen als brennende Fragen eine praktische Antwort forderten, hatte man nicht Zeit, die verschiedenen theoretisch denkbaren Kirchenformen lang und breit zu erörtern, man mußte handeln und that, was absolut geschehen mußte. Jetzt erörtern wir dieselben Fragen seit lange und immer wieder in Conferenzen, in Büchern, auf den Kathedern, und das ist gut, damit wir ein klares Bewußtsein über Zwecke und Mittel gewinnen und aus der bisherigen Erfahrung ein Facit ziehen, das uns für die Zukunft zu Statten kommt; aber schließlich wird es wohl abermals gehen, wie zu Luthers Zeit; wir werden nicht lange wählen können, sondern zu derjenigen Thür eingehen, die wir überhaupt offen finden. Und allerlestens bleibt es doch immer als Wahrheit stehen, daß von der Verfassung der Kirche nicht ihr Heil und Bestand, vom Kirchenthum nicht die Kirche selbst schlechthin abhängig ist; pflanzen wir nur immer Leben, lebendiges Christenthum in die Herzen des Volkes, ob die Kirche dann Staatskirche, Volkskirche oder Freikirche heißt, ob ein summus episcopus oder eine Synode an der Spitze steht, ob sie in Knechtsgestalt einhergeht oder (um im salomonischen Stil zu sprechen) „hervorbricht wie die Morgenröthe, schön wie der Mond, schrecklich wie Heeresspitzen“: der Herr wird sich zu ihr bekennen und ihr zu dem, was sie ausrichten soll, auch die Wege ebnen.

Einen eigenthümlichen Contrast zum obigen Conferenz-Vortrage bildet die vorangehende einleitende Ansprache von Pfarrer Blumhardt, die auf Grund des Tertes Apokal. 7, 9—12 die dereinstige ideale Gemeinde in einer Weise schildert und von dem Ausblick auf dieselbe eine derartige praktische Anwendung macht, daß davor das Interesse für Verfassungsfragen so ziemlich verschwinden müßte, weshalb der Vorsitzende, Missionsinspector Dr. Fabri, eine Brücke zu schlagen hatte zu den praktischen Verhandlungen, indem er u. A. (S. 17) bemerkte: „Man darf in falscher Innerlichkeit nicht sagen: das sind untergeordnete Fragen; in Zeiten der Krisis können sonst auch untergeordnete Fragen zu Gewissensfragen werden.“ Das ist unleugbar wahr; aber wenn wir darin, wie in Allem, dem Gewissen Genüge gethan haben, so können wir um so mehr auch die Uebelstände ertragen, die wir zu beseitigen nicht die Macht haben oder für deren Aufhören die Zeit noch nicht da ist. Und unserer Meinung nach sind für einen evangelischen Christen, der seine Kirche lieb hat, die Mängel ihrer Verfassung leichter zu verschmerzen, als viele andere, an denen keine Verfassung schuld ist und die durch keine Verfassung aufgehoben werden.

GTU Library



3 2400 00294 9182

